

نقد الليبرالية



الطيب بوعزة

الطيب بوعزة

نقد الليبرالية



الطبعة الأولى
٢٠١٣م / ١٤٣٥هـ

رقم الايداع بدار الكتب المصرية: ٢٣٣٢٣ / ٢٠١٢



ص ب ٥٦١١ - كود ١١٧٧١
هليوبوليس غرب - القاهرة - مصر
البريد الإلكتروني: info@dartanweer.com
dartanweereg
www.dartanweer.com

نـــقد
اللـيبرالية

بسم الله الرحمن الرحيم

"ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله
وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين"

صدق الله العظيم

(فصلت : ٣٣)

المحتويات



مقدمة الطبعة الجديدة

على الرغم من الصيت الصاخب الذي يحيط بالجدل السياسي حول الفكرة الليبرالية - في الآونة الأخيرة - فقد حرصت في هذا البحث على بلورة نقد معرفي؛ يتقصد بيان الخلل في الرؤية الفلسفية للمنظور الليبرالي إلى الكينونة الإنسانية في مستوييها الفردي والجمعي.

صحيح يصعب الفصل بين المعرفي والإيديولوجي في نقد الأفكار التي لها تنزيل سياسي؛ حيث تكون في الغالب محل جدل فيه مقدارٌ من هيجان العاطفة والوجدان أكبر مما فيه من مقادير النظر العقلي وموازنات التفكير. لكنني مع ذلك أزعم أنني انضبطت لشرط النقد المعرفي في مختلف المواقع التي اقتضى الأمر فيها تناول الفكر الليبرالي باللحاظ النقدي؛ إذ حرصت ما أمكن على تجنب الجدل الإيديولوجي والسياسي، والتركيز على المسألة المعرفية تحديدًا. خاصة وأن السبب الرئيس الذي دفعني إلى كتابة هذا البحث النقدي في موضوع الليبرالية، لم يكن هو الجدل الحاصل في واقعنا السياسي العربي في شأنها، بقدر ما كان الدافع هو الشكل الذي اتخذته هذه الإيديولوجية في السياق الدولي العام؛ الذي لا يشكل السياق العربي إلا جزءًا منه.

ومن ثم كانت عُدة النقد عُدة معرفية تتقصد بيان الخلل الجوهري في المنظور الفلسفي الليبرالي، دونما ارتهان بالجدل الحزبي.

والذي جعلني أخص هذه الفلسفة السياسية والاقتصادية بالنقد هو أنها باتت، في اللحظة المعاصرة؛ تقدم بوصفها الأنموذج الوحيد لتسيير الشأن السياسي والمجتمعي. حيث تطور الأمر منذ نهاية التسعينيات من القرن الماضي إلى

أن صارت الليبرالية تسوق بوصفها «الدين الخاتم»! الذي لا يطرح لغير المؤمنين به كمادة للاقتناع أو عدم الاقتناع فحسب، بل يُفرض بوصفه إلزامًا لا اختيارًا.

وقد تنوعت طرائق الإلزام هذه لتتخذ في بعض لحظات تاريخنا السياسي المعاصر أسلوب التدخل العسكري المباشر، لنشر وترويج نمط «اقتصاد السوق»، وما يرتبط به من آليات سياسية وقيم اجتماعية!

وقد ترافق مع هذا الإلزام المادي خطاب مثقل باللغة الإيديولوجية؛ يزعم أن الليبرالية ذروة ما يمكن للبشرية أن تبدعه في مجال الأفكار السياسية والنظم المجتمعية، وقد وجد هذا الخطاب ترجمته الواضحة في نظرية «نهاية التاريخ» عند فوكوياما؛ التي أراها في وثوقيتها ذاهلة عن الطاقة الإبداعية للفكر والفعل البشريين.

إن ما سبق كان هو المحرك الذي دفعني إلى وضع الفلسفة الليبرالية موضع التأمل النقدي. وكان منهجي في الكشف عن أوهام هذه الفلسفة هو التحليل التاريخي لنشأتها وتطور مفاهيمها، فضلًا عن قاعدتي الفلسفية الناظرة إلى الـمُثل كأفق لا كمحصول. وقد خلصت بذلك إلى فصل الليبرالية عن مفهوم «الحرية»؛ مؤكدًا أن الخلل الجوهري الكامن داخلها هو اعتقادها بأنها التحقق الواقعي لمثال الحرية. ووسمت هذا النمط من التفكير بكونه «إفقارًا للإنسانية»، فضلًا عن كونه وعيًا سطحيا بدلالة الوجود الإنساني في علاقته مع «المثل».

وهذا المدخل في نقد الليبرالية سميته بـ «النقد المثالي»، والمقصود منه أن الحرية، مثلها مثل العدالة والحقيقة والخير ... وغيرها من المثل، هي في منزلة الأفق بالنسبة لحركة الفكر والفعل. وليس الزعم بتجسيدها سوى افتئات، بل إفقار للثقافة والاجتماع. إن بقاء الفكر معتقدًا بسمو المثال يجعله دائمًا في موقع المراجعة النقدية لمحصوله؛ طالبًا التجويد والتطوير الدائمين.

والليبرالية، بنزوعها الاحتكاري هذا؛ تحسب أنها هي الفلسفة السياسية الوحيدة التي يمكنها حمل مثال الحرية وتجسيده في الواقع، وبهذا تنفي أحقية غيرها من النظم والأفكار السياسية في تبني مفهوم الحرية .

والنظر في واقع النظم المجتمعية الليبرالية وتاريخها يؤكد أن النمط الليبرالي بإطلاقه لحرية الرأسمال صار استبدادًا مُكَبِّلًا لا مُـحَرِّرًا، فضلًا عن الفوارق المادية التي عمقها في واقع الحياة بين فئات المجتمع الواحد، وبين أقطار المجتمع الدولي عامة (شمال/ جنوب).

ومنهجي في التحليل النقدي لليبرالية يرتكز منذ بحث دلالتها على استحضار الشرط التاريخي، فناديت بعدم التركيز على قراءة الليبرالية كلفظ وشعار؛ بل كمُعطى تاريخي. حيث أن المقاربة المعجمية اللغوية لا تفيد كثيرا في فهم كيفية تشكيل المفاهيم، والحوافز الواقعية التي أدت إلى هذا التشكيل. ولذا لا ينبغي الاقتصار على المدخل اللغوي في تحليل النظم والمفاهيم التي لها تنزيل في الواقع، تتجاوز به مجال التنظير والتجريد.

وبما أن الليبرالية لها تجسيد واقعي، فقد دعوت إلى وجوب الانتقال في مقاربة مدلولها من أرض الورق إلى أرض التاريخ.

وهكذا، كان نظري في الليبرالية من منظور التاريخ، مناسبة للكشف عن كثير من مزاعمها، وأولها مفهوم الحرية. حيث بينت أن نشأة هذا المفهوم في السياق الفكري الليبرالي لم تكن نتاج نظر فلسفي مجرد، بل نتاج حاجة اجتماعية لتغيير نمط استغلال القن (العبد). فتحرير الأقنان في أوروبا لم يكن بدافع إنساني، بل بدافع استغلالي محض؛ حيث أن المجتمع الصناعي الناشئ كان في حاجة إلى اليد العاملة، ولم يكن النمط الإقطاعي السائد يسمح بانتقال القن، فوجب تحريره لنقله من بين سياج الإقطاعية إلى سياج استعبادي جديد؛ هو سياج المصنع.

أجل! هذا هو المحرك التاريخي الحقيقي لفكرة الحرية الإنسانية قبيل وخلال تشكيل الفكر والمجتمع الليبراليين. وآية ذلك أن الاستعمار وما ارتبط به من استعباد كان نتاج الرأسمالية الليبرالية، ولم يكن نتاج المجتمع الإقطاعي.

ومن نافل القول أن نقدنا هذا لا يعني تقريظ المجتمع الإقطاعي. إنما هو مجرد توصيف موضوعي لحركة تطور الفكر في التاريخ، للتوكيد على أن التحليل المعجمي لا يمكن أن يكشف حقيقة التبلور الفعلي لمعاني ومفاهيم الليبرالية.

كما أن ثورة الرأسمالية الليبرالية على النمط الإقطاعي ومفاهيمه الثقافية لا يعني أنها ثورة حررت الإنسان، بل نرى أن النموذج المجتمعي الذي جسدته كان من أخطر النظم التي تعاقبت على الحياة الإنسانية؛ لأن رؤيتها للعالم، رؤية مادية احتكارية لا تقيم وزنا لقيم ولا لحفظ البيئة الطبيعية الحاملة للوجود الإنساني، فمحركها الوحيد هو الربح المادي الآني والأناني.

وقراءة الإحصائيات تكشف عن أن القيادة الحالية للعالم بواسطة العقلية الرأسمالية الليبرالية ستكون لها نتائج كارثية خاصة على مستوى مستقبل الحياة البشرية، **فالولايات المتحدة الأمريكية وحدها استهلكت في القرن الماضي من الثروات الطبيعية ما يجاوز ما استهلكته البشرية طول عيشها فوق الأرض! وليس هذا الاستهلاك تعبيرًا عن حاجة إنما هو انعكاس للجشع فقط، فضلًا عن أن العملية الاستهلاكية ذاتها غير منضبطة لحاجة ولا لمصلحة سوى تنمية الرأسمال، ولو أدى ذلك إلى تدمير مقدرات الأرض وتشيؤ الإنسان.**

ومكمن الخلل في الرؤية الرأسمالية الليبرالية لطبيعة الاجتماع البشري هو نظرتها الذرية للوجود، ومثل هذه النظرة لا يمكن أن تُثْمِرُ فهمًا صحيحًا لمقتضيات العيش الجمعي، بل تنتهي إلى تثبيت الأنانية الفردية، وإطلاقها من كل عقال ولو كان عقال القيمة والمصلحة العامة.

وهذا ما نلحظه في أشكال القيم الجديدة التي أفرزتها الليبرالية. حيث انحلت روابط الأسرة والقيم الأخلاقية، وأصبحت الحرية معولًا جاهزا لهدم القوائم الرئيسة التي لا يمكن للعيش الإنساني أن يقوم إلا بها. وترتبط النظرة الذرية إلى المجتمع، بنظرة مادية إلى الإنسان؛ تختزله في مجرد كينونة بيولوجية تنتج وتستهلك.

وتناولي لليبرالية بالنقد لا يعني أنني أعارض مبدأ الحرية الإنسانية، أو أعارض نمط الانتظام السياسي وفق مبدأ الديمُقراطية، بل أرى أن هذين المبدأين شرطان ضروريان لترقية الواقع وضبط اختلافاته وتصريفها. وإنما نقدي لها آت من كون الليبرالية في جوهرها ليست تحريرا للكائن الإنساني، إنما هي تحرير للرأسمال، ليتحول من أداة إنتاج تخضع للمراقبة الاجتماعية، إلى كيان مهيمن يتحكم في الاقتصاد والسياسة والإعلام ... ويوجه مسار الحياة الإنسانية وفق منطقه المادي القاصر.

طنجة، المغرب

في ١٢ صفر ١٤٣٤هـ - ٢٥ ديسمبر ٢٠١٢م



مقدمة

ما الدافع إلى جعل النسق الليبرالي موضوعًا للقراءة النقدية؟

وما هي الفرضيات والمداخل المنهجية التي سنعتمدها في المقاربة والتحليل لتأسيس ذلك النقد؟

إن الدافع المسوغ لإنجاز هذا البحث هو الحالة التي يتميّز بها المذهب الليبرالي عن غيره من المذاهب السياسية في لحظتنا الراهنة؛ حيث لم تعد الليبرالية اليوم تُقَدَّمُ بوصفها أنموذجًا أو نظامًا سياسيًا واقتصاديًا من بين أنظمة أخرى، بل يصح القول: إنها تكاد تُقَدَّمُ بوصفها الأنموذج الوحيد لتسيير الشأن السياسي والمجتمعي، دونما منافس لها أو بديل! ولذا يغدو السؤال عن دلالتها، وتشغيل الوعي النقدي لبحث قيمها ومبادئها وتطبيقاتها المجتمعية؛ ضرورةً ماسةً نابعةً من طبيعة لحظتنا التاريخية الآخذة في فرض هذا النموذج على مختلف أقطار العالم.

أما عن منهجيتنا في البحث، فإننا سنشتغل بمنظورين اثنين:

الأول: وهو الناظم لرؤيتنا النقدية في جميع مستوياتها، نسميه بـ «النقد المثالي»؛ ويقوم على مقاربة فلسفية تتناول الأسس المفاهيمية والمعرفية الليبرالية، بقصد الكشف عن زيف المزاعم الإطلاقية لليبرالية.

أما الثاني: فهو نقد يرتكز على المقاربة التاريخية والسوسيولوجية للنسق الليبرالي من حيث هو نظام مجتمعي.

ولبيان هذين المستويين المنهجيين وكيفية الاشتغال الإجرائي بهما، نقول:

ليس نقدنا لليبرالية نقدًا للحرية، ولا دعوةً إلى الاستبداد وترجيحه على التحرر. بل إن موقفنا المبدئي هو مع كل دعوة إلى التحرّر المسؤول؛ فحرية الكائن الإنساني هي خصيصة ميّزه بها الله عز وجل، وجعله بها حقيقًا بمهمة الاستخلاف في الأرض. تلك المهمة/ الأمانة التي تستلزم الحرية وتستوجب المسؤولية الأخلاقية.

ولقد انتهى التأمّل الفلسفي إلى أن الإنسان كائن يمتاز بالخروج من مجال الضرورة الطبيعية إلى مجال الحرية، بكل ما تعنيه من اقتدار على الاختيار. وبانتقال هذا الاقتدار من مستوى القوة والإمكان إلى مستوى الفعل والإنجاز، يصبح الكائن الإنساني موضوعًا للمعايرة والحكم الأخلاقيين.

لكن إذا كانت الحرية تتمظهر كسمة من سمات الفعل الإنساني، وخصيصة من خصائص كينونته، فإنها ليست معنى قابلًا للتجسيد على نحو مكتمل ونهائي. بل هي أفق ومعنى مثالي تقترب منه التجربة الإنسانية ولا تَتَمَلَّكُهُ. وبوصف الحرية مثالًا من المثل السياسية الإنسانية؛ فإنها بذلك ترتفع عن أن تُختزل في مذهب أو فلسفة أو اتجاه من اتجاهات الفكر، أو نمط من أنماط الحياة. ومن ثم فنقدنا لليبرالية ليس نقدا للحرية؛ لأنه لا ترادف بينهما. ومن ناحية الاصطلاح المنطقي، لا نجد بينهما علاقة شمول ولا تضمن ولا تطابق.

صحيح أن الرؤية المثالية كثيرًا ما استُهجنت في الآونة الأخيرة، حتى من الناحية الفلسفية، بفعل شيوع الفلسفات المادية؛ حتى أصبح من ينادي بالمثل مجرد حالم أفلاطوني لا صلة له بواقع الحياة وجدلها الفعلي. والحال أن هذه النظرة، حتى في طبيعتها الفلسفية، هي من أفقر الرؤى الفكرية التي أنتجتها الفلسفات. بل هي في رأيي تعبير عن لحظة ابتذال الوعي الفلسفي لا لحظة نهوضه وسموقه! لأنها بنقدها هذا تذهل عن فهم معنى المثال ودوره الوظيفي في تحريك الوعي والفعل الإنسانيين. بينما الوعي بالبعد الوظيفي للمثل مدخل لفضح أي دعاية إيديولوجية إطلاقية.

والخطاب الدعائي المصاحب لليبرالية، الذي يكاد يرادف بينها وبين معنى الحرية والعدل والمساواة والسعادة، فيجعل من ثم ناقدها عدوًا للتحرّر، وداعيًا إلى الاستبداد! ومناهضًا للعدل وداعيًا إلى الظلم... خطاب يذهل عن إدراك المعنى الفلسفي والديني للحرية، والعدالة، والحقيقة، والجمال، والسعادة؛ فهذه المفاهيم هي مُثُلٌ عليا تتوزع عليها فعاليات الإنسان المعرفية والخلقية والجمالية.

والكائن الإنساني مسكون -بحكم إنسانيته- بنزوع نفسي نحوها. بيد أن المثل، من حيث طبيعتُها وبعدها الوظيفي، ينبغي أن تبقى مُثلًا؛ إذ بذلك تبقى أفقًا يجتذب الرؤيا والفعل البشريين، فنضمن من ثم إمكان ترقي الإنسان.

وبالتالي، فمنتهى الإفلاس هو أن يزعم مذهب من المذاهب أنه جسَّد مثالًا من المثل، وأن لا مجال من بعده إلا إعلان «نهاية التاريخ»!! وهو بالفعل المنزلق الذي سارت فيه الليبرالية الجديدة في طبعتها القاصرة مع فوكوياما عندما يقول أننا بلغنا «نقطة النهاية للتطور الأيديولوجي للبشرية» الذي يتمثل في «عالمية النموذج الديمقراطي الليبرالي الغربي كشكل نهائي للحكم الإنساني»[1].

وبالنظر إلى المذهب الليبرالي من هذا المدخل المنهجي، فإننا نراه مفلسًا؛ لأنه يساوي بين «المثال» و«المذهب»، فيستحيل بذلك إلى وثوقية سياسية وفلسفية مغلقة. ولن يكفي للتغطية على انغلاقه أن يزعم أنه يؤمن بديمومة الحراك والتطور نحو أفق مفتوح. وآية ذلك أنه قبل سنوات فقط رأينا -ورأى الليبراليون- كيف أفلس المذهب الاشتراكي الماركسي -بحكم وثوقيته التي أحالته إلى أقنوم جامد- رغم كونه يرتكز فلسفيًا على الجدل والحراك القائم على النفي، ونفي النفي!

ولتخليص المثال من مسخ المذهب يكفي فهم ما نسميه بـ «الوظيفة الآفاقية» للمثل؛ أي بُعدها الوظيفي بحكم مرتبتها كـ «أفق» يجتذب دومًا التفكير والفعل.

هذا من جهة مدخلنا المنهجي الأول.

لكن ثمة مدخل آخر يُفيد في إدراك محدودية المذاهب السياسية؛ وهو بحث سياق نشأتها وتجسيدها في الواقع. إذ تُعضد هذه القراءةُ التاريخيةُ النقدَ الفلسفي المثالي للتمذهب الوثوقي؛ لأنها تساعد على معاينة الفارق بين «المثال» أو «الفكرة»، وبين «ما صدقها» المزعوم في الواقع.

بيد أن القراءة التاريخية، أو لنقل السوسيولوجية لليبرالية لا يفرضها فقط المدخل المنهجي السابق إيضاحه؛ بل يفرضها أيضًا كون الليبرالية نظرية مجتمعية.

---

(1) F.Fukuyama, la fin de l`histoire, commentaire, n47, octobre 1989, p457.

ولذا نقول:

إن الليبرالية من حيث هي مذهب فلسفي/ سياسي ونسق مجتمعي، لها شرط نشأة وسياق صيرورة وتطور، لا بُدَّ من الإحالة عليهما من أجل فهمها وإبصار دلالتها الواقعية، ومحدودية أداء شعاراتها ومقولاتها. وإلا سنبقى في مستوى التجريد اللفظي نقارب اللفظ على أرض المعجم، ونوغل بلا فائدة في الاشتقاق اللغوي، دون القدرة على إبصاره ككينونة مجتمعية. والحال أن الليبرالية نمط وأسلوب حياة وليس فقط رؤية وتنظيرًا.

ومن ثم، فالقراءة التاريخية لليبرالية؛ التي تبتغي الشمول في الطرح واستصحاب الوعي النقدي، لا بُدَّ من أن تستحضر إرهاصاتها الأولى، وصيرورتها من حاجة واقعية وفكرة عقلية، إلى نظام مجتمعي.

وهذان المدخلان المنهجيان ينهضان على فرضيتين اثنتين، نوضحهما فيما يلي:

* **الفرضية الأولى**: من حيث إن الليبرالية فكرة عقلية، فهي تمظهُر للنزوع البشري نحو المثل، ومن ضمنها مثال الحرية. لكن زعم الليبرالية تحصيل المثال ومطابقته لعَيْنِ واقعها هو في تقديرنا مجرد مسخ لا بُدَّ من كشفه ونقده.

* **أما الفرضية الثانية**: فتخص الليبرالية من حيث هي نظام مجتمعي؛ حيث ننطلق من افتراض كونها مجرد مُنْتج نظري ومجتمعي لا بُدَّ من الوعي بتاريخيته، ومن ثم ضرورة تجاوزه.

والنتيجة التي يسعى البحث إلى التأسيس لها وتوكيدها هي؛ أن من صميم نزوعنا نحو مثال الحرية أن نقول اليوم: لا بُدَّ من تحرير الإنسان من الليبرالية.

وبناء على تينك الفرضيتين وفي اتجاه تلك النتيجة، سيتحرّك تفكيرنا في هذا البحث وفق صيرورة نجمل مسارها فيما يلي:

في الفصل الأول سنبحث دلالة مفهوم الليبرالية، والسؤال الهاجس الذي سينتظم تفكيرنا هو:

ما المدخل المنهجي المناسب لهذه المقاربة الدلالية؟ هل يكفي الإيغال في بحث الدلالة اللغوية للمفهوم، أم لا بُدَّ من استحضار تصديقه الواقعي في سياق التاريخ؟

أما الفصل الثاني؛ فسنخصّصه لبحث الليبرالية من حيث هي نظرية سياسية. والأطروحة التي ندافع عنها، ضد كثير من الرؤى السائدة، هي أننا نعد ميكيافيللي مؤسّسًا للنزعة السياسية الليبرالية؛ بفصله بين السياسي والأخلاقي.

ولا بُدَّ أن تعترضنا خلال هذا التحليل تلك الفكرة الشائعة عن ميكيافيللي، بوصفه داعية استبداد الأمير، وقد يقول القائل: لا يجوز جعله مُنَظِّرًا ليبراليًا. ولذا سنعالج هذا الاعتراض من خلال إعادة تأويل متنه؛ حيث سنختبر مدى صدقية هذا الموقف الشائع والمكرور في غالبية الدراسات المنجزة عن الفلسفة السياسية لميكيافيللي.

ثم سننتقل إلى بحث الإسهام الفلسفي/ السياسي لجون لوك؛ حيث سنقف عند بنائه لمفاهيم النسق السياسي الليبرالي. لكن هنا أيضًا لا بُد عند بحثنا لهذا النسق من إبراز مفارقات تستوجب التحليل والمعالجة؛ إذ كيف يُمكن التوفيق مثلًا بين أطروحته الفلسفية التجريبية القائلة بالأصل الحسي للمعرفة، وبكون العقل صفحة بيضاء، وبين أطروحته السياسية القائلة بأن الكائن الإنساني يعرف القانون بنور طبيعي؟

كما أن ثمة مفارقة ثانية بين لوك المنظر القائل بحرية الفرد الإنساني، وبين لوك تاجر الرقيق الذي يمارس الاستعباد ويبرّره.

ولاستكمال صورة النظرية السياسية الليبرالية؛ لا بُد من بحث مسألة فصل السلطات، وهنا سيكون من اللازم دراسة إسهام الفيلسوف الفرنسي مونتيسكيو، والتساؤل عن دوره في بناء المنظور السياسي الليبرالي.

وبعد تحليلنا لليبرالية في بُعدها النظري السياسي، سننتقل في **الفصل الثالث** إلى بحث بُعدها الاقتصادي؛ حيث سنُحلل مرجعيتها الفكرية، لكن دون أن نختزلها في الاقتصاد السياسي الانجليزي (عند سميث وريكاردو ومالتوس)؛ كما هو مسلك غالبية الدراسات. بل سنستحضر أيضًا مرجعيتها الفيزيوقراطية، وجدلها مع المركنتالية.

أما في الفصل الرابع، فسنبحث النيوليبرالية؛ بدءًا من تحليل سياق نشأتها، وإلى بحث اتجاهاتها النظرية التي تبلورت مع المدارس الثلاث: المدرسة النمساوية مع «كارل منجر» و«بون بافريك»، ومدرسة لوزان مع «فالراس» و«باريتو»، ومدرسة كمبريدج مع «ستانلي جيفنس» و«ألفريد مارشال».

ونظرًا لمحورية مفهوم السوق داخل النسق النيوليبرالي، فلا بُدَّ من أن نعطيه اعتبارًا استثنائيًا؛ فنُخَصِّص له ما يكفي لبيان وضعه في الرؤية النيوليبرالية.

ثم إن الليبرالية ليست مجرّد نظرية، بل هي منظومة مجتمعية تتجاوز الحقلين الاقتصادي والسياسي إلى حقل الإنسان ببعده الأخلاقي. ولذا سنقف في **الفصل الخامس** لمساءلة الليبرالية من حيث علاقتها بالحرية والأخلاق.

وفي الفصل السادس؛ سنلقي نظرة على الخطاب الليبرالي العربي بدءًا من لحظة دخول المفاهيم الليبرالية أوائل عصر النهضة العربية، ثم انتقالها إلى الاستواء في شكل نسق مع لطفي السيد، وانتهاء بتحليل مفاهيم ونقائص الخطاب النيوليبرالي العربي المعاصر.

وبعد هذه الفصول الستة ستتوفر مادة معرفية كافية تمكننا من الختم بمحاولة الجواب على السؤال التالي:

هل ثمة بديل عن الليبرالية، أم أنها نهاية للتاريخ البشري؟!

والله ولي التوفيق.

الفصل الأول

في دلالة مفهوم الليبرالية

من الملاحظ في لحظتنا هذه، أن الجدل الخاص بالموقف من المذهب الليبرالي لا يقتصر على واقعنا العربي، بل يسود أقطارًا ووقائع مجتمعية أخرى، فالكل يتحدّث عن الليبرالية، وقد تصاعد النقاش واشتد في مختلف المجالس والملتقيات السياسية والفكرية، وانفصل الأطراف المتجادلون إلى مواقف حادة جد متطرفة في تقويم النموذج الاقتصادي والسياسي الليبرالي، وتحديد الموقف منه.

وإذا رجعنا إلى النصوص التي أرجعت الفكرة الليبرالية وفلسفتها إلى واجهة النقاش السياسي المعاصر، سنلاحظ أن هذه النصوص تعود إلى لحظة بداية التسعينيات من القرن العشرين؛ وهي اللحظة التي تُزَامِنُ انهيار المعسكر الشرقي، الذي سيشكّل سقوطه مناسبةً لإعلان الأيديولوجية الليبرالية بوصفها النموذج الفكري والسياسي الأقدر على تنظيم الاجتماع، وإدارة مشكلاته السياسية والاقتصادية. بل لم يعد الحديث عنها بوصفها نظامًا مجتمعيًا من بين أنظمة أخرى مُنافِسة، بل أصبحت تُقدَّم بوصفها النظام الواحد والوحيد!! فالمفكّر الأمريكي فوكوياما مثلًا سيسعى، مرتكزًا على رؤية هيجلية للتاريخ؛ إلى القول بأن ليس في الإمكان أبدع مما كان، وأفضل ما كان وما سيكون في نظره هو الأيديولوجية الليبرالية التي تؤشر على نهاية التاريخ.

بمعنى أن صيرورة تطور البشرية آخذة حتمًا في نقل أنظمتها المجتمعية نحو الانتظام بالنظام الليبرالي. وقبل فوكوياما، كان المفكّر الإيطالي جيدو دو روغييرو (Guido de Ruggiero) قد بلور تقريبًا ذات الموقف من الليبرالية في بداية القرن العشرين (١٩٢٥م) في كتابه «تاريخ الليبرالية الأوربية»[1].

(1) Guido de Ruggiero, The History of European Liberalism, translated by R. G. Collingwood (Boston: Beacon Press, 1927, p.23).

في مقابل هذا الاحتفاء والتبجيل اللذين حظيت بهما النظرية والفلسفة الليبرالية عند البعض، ثمة توجه مناهض لها على أساس أنها مجرد قناع لإخفاء تغول الرأسمال وتفتيت أنساق القيم، وتدمير المقومات الأخلاقية للفعل الإنساني، وإفراغ الحياة من المعنى.

بل إنها حسب هذا التوجه المناهض غير قادرة على تحقيق حتى شعاراتها الاقتصادية الأساسية؛ فالرفاه الذي يعد به المشروع الليبرالي يتحوّل واقعيًا إلى مجرّد وهم جميل، وذلك بفعل تضاد المقاصد المثالية لليبرالية مع الواقع المحكوم بجشع الرأسمال؛ حيث يستحيل المجتمع المنتظم وفق النسق القيمي لليبرالية، القائم على الحرية والفردانية، إلى واقع تصارعي متوحش لا يحتكم لأي قيمة إنسانية، بل يسوده قانون الغاب، بكل ما يعنيه من تسييد لمنطق القوة المطلقة من كل قيمة.

بين هذا الاحتفاء والتبجيل، وذاك النقد والتحذير؛ لا بُدَّ أن يَبرُز السؤال: ما هي دلالة المشروع الفلسفي والسياسي لليبرالية؟

للإجابة على هذا الاستفهام الإشكالي؛ نبدأ في فصلنا هذا بتحديد دلالة المفهوم، قبل الانتقال في الفصول اللاحقة إلى التفصيل في بحث النظرية الليبرالية وتحليل أساسها الفلسفي السياسي والاقتصادي.

أولًا: الليبرالية من دلالة المعجم إلى شرط الواقع:

يحلو لدعاة المذهب الليبرالي اختزال الإجابة على سؤال: «ما الليبرالية؟» في القول بأنها «مذهب الحرية»! هكذا باختصار ينطق الأسلوب الشعاراتي الذي يشتغل به دعاتها! وكأن مذهبهم هو الوحيد الذي نادى بالحرية وعمل على طلبها! وللأسف لا نجد هذا الفكر المراوغ حاضرًا في غمرة الجدل السياسي فقط، بل نجده أحيانًا حاضرًا أيضًا في الخطاب النظري الأكاديمي؛ الذي يُفترض أن يحترس من الاشتغال بأسلوب الدعاية.

فالمؤرخ موريس فلامون -في كتابه «تاريخ الليبرالية»- يذهب إلى حد إرجاع عدم تقدير المذهب الليبرالي من قبل نقاده إلى كونه «مذهب الحرية»!! حيث يقول: «الليبرالية .. أكثر المذاهب قِدَمًا وشهرةً، وربما أكثرها ظلمًا، بالنظر إلى مآخذ البعض على المدينة الليبرالية وتنظيمها الاقتصادي. وسبب ذلك راجع إلى أنها مذهب الحرية»[1].

ومثل هذا التفكير، فضلًا عن سقوطه في مزلق الانفعال الشعاراتي، لا يدرك أنه يقوم بـ «سرقة» مثال من المثل الإنسانية، واحتباسه داخل سياج مذهبي، مهما كانت مرونته واتساعه فهو أضيق من أن يحتوي طلاقة المثال أو يستنزله من علوه!

ونحن إذ نرفض هذا النوع من التعاريف الشعاراتية الجوفاء؛ نبتغي التأسيس لتعريف بديل يجاوز الاقتصار على إبصار المفهوم في مستواه المعجمي اللغوي.

فكيف نخلص إلى هذا التأسيس وما هي المعوقات الموضوعية التي تعترض إنجازه؟

لنبدأ أولًا بالاعتراف بأن مفهوم الليبرالية يتبدّى -سواء في طرحه الفلسفي أو السياسي أو الاقتصادي- مفهومًا زئبقيًا ينفلت من التحديد والتعريف؛ مفهوم مُخاتِل غارق في الالتباس.

والواقع أن إشكال التعريف ليس خاصًا بمفهوم الليبرالية تحديدًا، بل هو المشكل الدلالي المزمن الذي تعاني منه جميع المفاهيم السياسية؛ وذلك راجع إلى أنها ليست مجرّد دوال لفظية حتى يمكن الاكتفاء فيها بالمقاربة المعجمية، بل هي أفكار محايثة للواقع وموصولة بالتاريخ وما يعتمل فيه من تدافع وصراع، وما يختزنه من اختلاف وائتلاف.

---

(1) Maurice Flamant, Histoire du Libéralisme, P.U.F, Paris1988, p3.

والتحليل التداولي لهذا النوع من المفاهيم يكشف أنه من السذاجة الحديث عن إمكان إنجاز تحديدات موضوعية، هذا فضلًا عن أن مفهوم الموضوعية ذاته يبقى نسبيًا جدًّا، خاصة في حقل العلوم الإنسانية. ومن ثم، فالخطاب المثقل بنغم الشعارات؛ الذي أخذ صيته يتعالى في الفكر العربي المعاصر حول الليبرالية، والذي يتحدّث بها وعنها وكأنها نمط مُحدّد الدلالة والملامح، وعلى نحو من اليقين والقطع والجزم، يخفي أو يجهل إشكالات الدلالة والرؤية في الفلسفة والمذهب الليبرالي. كما أن الحديث عن الليبرالية بوصفها نمطًا جاهزًا في إدارة الشأن السياسي والاقتصادي يتجاهل أنها ليبراليات عديدة وليست واحدة، وأن تناولها على ذلك النحو من التعميم، سواء رفضًا أو قبولًا، هو تناول يسقط في مزلق التعميم فضلًا عن الخلط والالتباس.

وتأسيسًا على ما سبق، تغدو معاودة التفكير في النظرية الليبرالية ومعاينة دلالاتها وتعدّد أنماطها؛ مقدّمة ضرورية لبلورة وجهة نظر معرفية جادة.

يرجع لفظ الليبرالية من حيث الاشتقاق اللغوي إلى اللفظ اللاتيني «ليبراليس»، الذي يعني الشخص الكريم، النبيل، الحر. ومن بين هذه الدلالات الاشتقاقية التي يحملها اللفظ نجد أن المعنى الأخير (أي «الشخص الحر») هو المعنى الذي سيكون مُرتكز البناء الدلالي للمفهوم لاحقًا. حيث نلاحظ أنه حتى نهاية القرن الثامن عشر لم يكن لفظ الليبرالية مُتداولًا، بل كانت الكلمة الشائعة ليبرال (libéral) يُقصد بها وقتئذ: «الشخص المتحرّر فكريًا».

لكن في نهاية القرن التاسع عشر، نجد أن لفظ الليبرالية سيظهر كدال على رؤية مذهبية لها أساسها الفكري ونظريتها السياسية والاقتصادية.

بيد أن هذه الصيرورة التي لحقت لفظ ليبرالية (Libéralisme) منذ أصله الاشتقاقي اللاتيني وإلى استوائه في القرن التاسع عشر كلفظ دال على مذهب

فكري واقتصادي وسياسي، لا يعني أن المحتوى الدلالي للفظ لم يتم صياغته إلا في القرن التاسع عشر. بل إن الرؤية المذهبية الليبرالية، حسب المنافحين عنها، ترجع إلى لحظات تاريخية سابقة؛ حيث تبلورت بفضل أعمال جون لوك، وديفيد هيوم، وروسّو، وليسنغ، وكانط، وآدم سميث. ففي أعمال هؤلاء، المنتمية معرفيًا إلى حقل الفلسفة والاقتصاد السياسي؛ توجد المرتكزات النظرية التي سيستند عليها المذهب الليبرالي لاحقًا.

فما هي الدلالة المذهبية لليبرالية؟

إن رسم أي دلالة كلية لليبرالية يجب أن يضع في الاعتبار وجود اختلافات معرفية ونظرية تصل أحيانًا إلى درجة التناقض بين منظريها. ومن ثم فإن أي تسطير لدلالة كلية جامعة هو مجرّد اختزال ينبغي أن يُحترس من أن يصبح الشجرة التي تخفي الغابة، فنسقط في مأزق الأحادية ونغفل عن تعدد الرؤى واختلافها حتى تجاه المفاهيم المشتركة التي تشكل أساس المذهب.

فلا بُدَّ أن نعي أن الليبرالية، من حيث وجودها النظري والفلسفي، تشهد تباينات تصل أحيانًا إلى درجة الاختلاف الشديد بين الرؤى؛ فالفكر الليبرالي عند جون لوك مثلًا يتمايز عن ليبرالية ماديسون، وليبرالية فريدريك هايك تختلف عن ليبرالية توكفيل، والليبرالية بمنظورها التحرري الإطلاقي عند فريدمان أو بوكانان أو نوزيك تختلف، بل تتناقض مع الليبرالية بمنظورها الكينزي ...

أما على المستوى الواقعي، فإن الأمر يتمظهر على نحو أكثر إشكالًا وتعقيدًا؛ فالليبرالية أنماط واجتهادات مختلفة، والبحث في سياقاتها المجتمعية ينبغي أن يتزود برؤى وأدوات منهجية أعمق من مجرّد القراءات العجلى التي تمتلئ بها الساحة الثقافية المثقلة بنتاج العقل الشعاراتي. فليس كل حزب ليبرالي من حيث التسمية والعنوان يصلح للدلالة على الليبرالية، كما أن عدم اعتماد الاسم لا يعني عدم

وجود المحتوى الليبرالي، ودليلنا على ذلك أن الواقع السياسي الأمريكي مثلًا، والذي يشكل أحد الوقائع المجتمعية الأكثر استحضارًا للدلالة على النموذج الليبرالي، لا نجد فيه ولو حزبًا واحدًا يتسمى باسم الليبرالية!

كل هذا يؤكد أن القراءة الميدانية للتجارب السياسية، والقراءة النظرية للفكر الليبرالي؛ لا بُدَّ أن تحترسا من مزلق الاختزال. وعند كل صياغة تعميمية لا بُدَّ من الوعي بنسبية التعميم بسبب تعدُّدية وتباين الظاهرة الليبرالية؛ سواء في مستواها النظري أو الواقعي.

وبعد تسجيلنا لهذا الاحتراس يمكن أن نقول في سياق التعريف الأولي:

إن الليبرالية هي فلسفة/ فلسفات اقتصادية وسياسية ترتكز على أولوية الفرد، بوصفه كائنًا حرًا. فمقولة الحرية هي المقولة المركزية التي يحرص المذهب الليبرالي على إبرازها في تحديد ذاته، ونقد مخالفه؛ وكأنه هو وحده الذي ينزع نحو الحرية ويحلم بتجسيدها!

وانطلاقًا من هذه المقولة النظرية يتم تحديد طبيعة المنظور الليبرالي لمختلف مجالات الكينونة الإنسانية:

فالليبرالية من الناحية الفكرية تعني «حرية» الاعتقاد والتفكير والتعبير، ومن الناحية الاقتصادية تعني «حرية» الملكية الشخصية و«حرية» الفعل الاقتصادي المنتظم وفق قانون السوق، وعلى المستوى السياسي تعني «حرية» التجمع وتأسيس الأحزاب واختيار السلطة ... وهكذا نلاحظ أن مقولة الحرية لا تشكل فقط مبدأ من جملة مبادئ، بل هي مُرتكز لتأسيس غيرها من المبادئ.

هذا مع ضرورة الوعي بأن لفظ الحرية ذاته ليس لفظًا محدد الدلالة ولا محدود الأبعاد.

لكن على الرغم من ذلك، وحتى في حالة اعتمادنا على التحديدات السابقة، فإنها رغم صوابها معجميًا تبقى مجرّد دلالة نظرية للمفهوم. في حين أن الليبرالية ليست مجرّد لفظ نظري يعيش بين دفتي القاموس، بل هي لفظ يدل على أنظمة مجتمعية متعددة، ويحيل على سياقات تاريخية لا بُدَّ من استحضارها لفهم المشروع الليبرالي.

وما يؤكد في تقديري صواب هذا المسلك المنهجي التاريخي في المقاربة، وأولويته على المقاربة المعجمية هو أن الليبرالية (Libéralisme) ظهرت أولًا كمُعطًى تاريخي قبل أن تتشكل كلفظ اصطلاحي؛ بمعنى أنها من حيث وجودها كلفظ لم تظهر إلا لاحقًا لوجودها كواقع. إذ إنها كوجود معرفي ومجتمعي أخذت في التبلور داخل سياق التاريخ الأوربي على الأقل قبل ثلاثة قرون من ظهورها كلفظ اصطلاحي. ودليلنا على ذلك أن كلمة ليبرالية ستظهر في اللسان الانجليزي سنة (١٨١٩م).

أما في اللغة الفرنسية فغالب الظن أن مان دو بيران كان أول من استعملها وذلك سنة (١٨١٨م)؛ حيث حددها بوصفها «المذهب المدافع عن الحريات». لكن قبل ظهورها كلفظ، كانت صيرورة الحداثة الأوربية منذ النزعة الإنسية وحركة الإصلاح الديني، ثم التأسيس الفلسفي للحداثة مع الديكارتية؛ قد بلورت وقائع نظرية ومجتمعية يصدق على جوانب منها وصف الليبرالية. كما أن أول حزب ليبرالي سيظهر وينتظم في الواقع الأوربي كان قُبَيْلَ ظهور لفظ الليبرالية، أقصد حزب «الكورتيس» الأسباني الذي ظهر سنة (١٨١٢م).

كل هذا يؤكد أن الانحصار في بحث الدلالة المعجمية للفظ لن يفيد في فهم المشروع الليبرالي في تجسيده التاريخي، فضلًا عن أن إبستمولوجيا البناء المعرفي للمعاجم تنهض بطبيعتها على الاختزال والتبسيط والتنميط، واستبعاد ثراء الاختلاف والتعدد والتنوع.

نخلص بناء على ما سبق إلى أن الليبرالية ليست باللفظ الذي يجب أن يقتصر في تحديد دلالته على سياقه اللغوي المعجمي، بل لا بُدَّ من بحث سياق تنزيله تاريخيًا كأنظمة وأنماط مجتمعية.

ومن ثم يغدو سؤال تاريخية مفهوم الليبرالية وصيرورتها الواقعية؛ مقدمة ضرورية لتأسيس نقاش معرفي جاد قادر على بحث المشروع الليبرالي واستحضاره في تنوعه وتعدده.

ثانيًا: في السياق التاريخي والثقافي لنشأة الليبرالية:

لا تظهر الأنساق والنظم المجتمعية فجأة. بل هي عند استوائها في لحظة تاريخية كنظام مجتمعي تكون، قبل هذا التجسيد؛ قد تراكمت لها في خلفية زمنية من ماضيها ظروف وشروط فكرية وواقعية هي التي أدّت لاحقًا إلى بروزها واستوائها في الواقع.

لذا، فعلى الرغم من أن الليبرالية كنظام مجتمعي عادة ما يرجعها المؤرّخون إلى نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، فإنه ثمة عوامل وشروط أسَّست لها كفكرة، قبل هذا التوقيت التاريخي، وأسهمت في تحويلها إلى ثقافة معاشة ونمط حياة منظور.

فما هي أهم لحظات هذه الصيرورة التاريخية؟

نقول بإيجاز:

في عصر النهضة الأوربية، وداخل المجال الجغرافي الإيطالي؛ شهد الوعي الأوروبي حراكًا ثقافيًا مزامنًا لحراك واقعي كان يؤسّس لمدن تجارية مفتوحة على العالم، ومكثفة لعلاقات التواصل معه.

أما من حيث حراك الوعي، فقد حدث انفتاح على عوالم ثقافية جديدة: عربية وإغريقية، ورومانية، وهي عوالم أدهشت العقل الأوربي بفعل كونها تقع خارج مدار النص الكنسي، فأثبتت له أن ثمة إمكانات معرفية أرقى من تلك التي خلّفتها له قرونه الوسطى المشدودة إلى النص الإنجيلي والمتمحورة حوله. ومن ثم كانت أول نزعة تُهيّمن على هذا الوعي المتحرّك المنفتح هي النزعة الإنسية[1] التي رغم نزوعها التقليدي الذي سكنها في البداية- يمكن مع بعض التجوّز اعتبارها تقديرًا للكائن الإنساني.

هذا الانفتاح الثقافي على الحضارة الإسلامية والموروث الهليني كان لا بُدَّ أن تعارضه الكنيسة، ومن ثم استشعر مفكّرو النزعة الإنسية الحاجة إلى الحرية، والتوق إلى مثالها، فكان هذا هو الشرط التاريخي الذي مهَّد لميلاد الشعور بالحاجة إلى مثال الحرية، وهو الشعور الذي كان قابلًا للاستواء في أي شكل مذهبي يحلم بتجسيده.

أما من حيث حراك الواقع، ففي هذه اللحظة التاريخية كانت إيطاليا بحكم موقعها الجغرافي المشرف على البحر الأبيض مكانًا مناسبًا لنمو المدن التجارية، وهو النمو الذي سيؤدّي إلى بروز فئة اجتماعية جديدة هي فئة التجار. لكن الكشوف الجغرافية ستحول طريق التجارة الدولي من حوض البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلسي -مرورًا برأس الرجاء الصالح، ثم إيغالًا في عباب المحيط بعد اكتشاف أمريكا- الأمر الذي نتج عنه ضمور القوة الاقتصادية الإيطالية، وانتقال مركز الثقل الاقتصادي إلى باقي أقطار أوربا كإسبانيا، والبرتغال وهولندا وانجلترا ...

(١) يعُربها المسيري -رحمه الله- باعتبارها هيومانية (Humanism)؛ فعمليًا هي مذهب تأليه للإنسان وليس مجرد تقدير له. (الناشر)

ومع تطور المعرفة العلمية؛ ستحدث نقلة نوعية في كيفية التفاعل مع الطبيعة أسّست للثورة الصناعية، وهكذا ستتحول القوة التجارية المتمركزة في المدن إلى قوة صناعية.

لكن التصنيع محتاج إلى أمرين أساسيين، فضلًا عن الرأسمال الذي كان متوفرًا بفعل الحركة التجارية؛ هما: المعادن، والقوة البشرية.

أما المعادن، فقد تكفلت الكشوف الجغرافية بفتح الطريق أمام أكبر حركة نهب شهدتها الإنسانية! لكن القوة البشرية كان يعوق توفرها مانع ثقافي ومجتمعي، وهو النظام الإقطاعي؛ الذي كانت فيه القوة البشرية العاملة في الحقل، قوة أقنان مشدودة إلى الأرض تعيش بين سياجاتها، وتعمل فيها، وتُدفَن بداخلها. فكان النظام الإقطاعي الأوربي عائقًا يعترض حركة القوة البشرية ويعوق انتقالها من الحقل/ القرية إلى المصنع/ المدينة، ولذا لزم تفكيكه بنقض نظام القنانة وتحرير القن؛ ليتمكّن من الانتقال إلى المدينة[1].

وهنا كان لا بُدَّ للفكر من توظيف «المثال»، ليتم اجتذاب الوعي والفعل ليكسر نظام لحظته، وينتقل إلى نظام بديل. وكان المثال هو الحرية، التي سيتم تقديمها بمدلول خاص يتناسب مع الظرف التاريخي والحاجة المجتمعية الوليدة. وولدت مقولة الحرية بمدلولها الليبرالي؛ كتحرير للقن ليتحول إلى عامل. فالليبرالية لم تنشأ كتأكيد لحرية الإنسان، بل نتيجة الحاجة إلى استغلاله بطرق مغايرة للاستغلال القناني؛ طرق جديدة تناسب الثورة الصناعية

ودليل ذلك أن إبادة الهنود الحمر، التي جاءت مقترنة مع بداية انهيار النظام الإقطاعي، واستعباد شعوب إفريقيا واستعمارها ونهب مقدراتها لم تكن صنعة الإقطاع، بل صدرت عن النظام الليبرالي الرأسمالي. وكان المسوغ التشريعي لهذا الاستعباد صادرًا عن البرلمانات الليبرالية الرافعة لشعار الإخاء والحرية والمساواة!

---

(١) جهود أبراهام لنكولن أنموذجًا! (الناشر)

إن القراءة السوسيولوجية لنشأة الليبرالية تمكننا ليس فقط من فهم شرط النشأة، بل أيضًا من انتزاع وهم التقريظ الذي يخلع عليها بوصفها حركة تحرير مطلقة، باعثها هو تقدير حرية الشخص ذاته، بينما هي في الأصل حركة قامت بتوظيف المثال واستغلاله على نحو يناسب شرطها التاريخي.

ومما يلاحظ في غالبية الكتابات الغربية المؤرخة للنظام الليبرالي أنها قلما تقف عند شرط النشأة، لاستثمار الأفق النقدي الذي يفتحه أمام القراءة، وآية ذلك أن النقاش الذي نجده في كثير من الكتب الغربية لم يثمر شيئًا ذا قيمة، باستثناء الجدل الذي مكّن من التقليل من ذلك الاستهجان الكبير الذي كانت ثقافة القرون الوسطى ضحية له في الوعي الأوروبي.

فالجدل الثري الذي دار بين هويزينكا (Huizinga) وبروكهاردت (Burckhardt) -مثلًا- كان متمحورًا حول إسهام العصر الوسيط في النهوض الأوروبي. وجوهر النقد الذي قدّمه هويزينكا لبروكهاردت هو أنه «نسب لعصر النهضة تغييرات ترجع إلى أواخر العصر الوسيط»[1].

وحتى فلامون عند استحضاره لعمل بوركهاردت وتوكيده على أنه انتُقد بسبب إغفاله للعوامل الاقتصادية، فإنه عندما أرخ هو لليبرالية لم يستحضر هذه العوامل على نحو يكشف عن دورها في صياغة الفكر الفلسفي الليبرالي، بل ظلت المبادئ الليبرالية عنده تطرح وكأنها إشراق وإلهام لفكر نازع ذاتيًا نحو تحرير الإنسان!

بل إن ماركس، صاحب الديالكتيك المادي؛ الذي لا ينظر إلى الفكر إلا كبنية فوقية تعكس الشرط الاقتصادي الذي يشكّل بمجموع مكوناته (أدوات الإنتاج، قوى الإنتاج، علاقات الإنتاج) البنية التحتية الشارطة؛ حتى هو لم يستطع إبصار

(1) op cit. p 34.

برجماتية المبدأ الليبرالي، فتجده في بيانه الشيوعي يكتب مديحًا لا يفترق في شيء عن مديح الليبراليين لذواتهم ومذهبهم. فهو لم يدرك جيدًا دلالة تحرير القن ولا نهب العالم في تأسيس النظام الرأسمالي؛ ودليلنا على ذلك أنه عند استحضاره لهذا النهب أنتج قراءة تسوِّغه وتجعل منه رسالة حضارية، فكان بذلك مُكررًا ومسوّقًا لذات التبرير الدعائي الذي استخدمه الاستعمار وعمل على نشره لإخفاء همجيته.

إن الفكرة الليبرالية ونمطها المجتمعي لم يظهرا بناءً على إيمانٍ بالحرية الشخصية، ولم تناد بمبدأ الحرية لسواد عيون الأخيرة؛ إنما بقصد تخليص القن من سياج الأرض، ليتحوّل إلى مادة قابلة للاستعمال في المصانع.

وعندما نؤكِّد هذا فلسنا نقصد بذلك أن وضع الإنسان في نظام القنانة كان أفضل من وضعه الذي صار إليه في نظام التصنيع. بل نقصد التنبيه إلى أن كلا الوضعين بحاجة إلى إعمال الوعي النقدي، بقصد تجاوزهما نحو طلب المثال.

فالقصد، كما قلنا في مبتدأ هذه السطور؛ هو تخليص المثال من مسخ المذهب. وعندما ندرس سياق النشأة، فالهدف من ذلك بيان الباعث إلى الفكرة ومحدودية إجراءاتها، ليبقى مثال الحرية في المرتبة الميتافيزيقية؛ أي مُطلقًا ننزع نحوه مع الوعي بأن كل زعم بامتلاكه هو مجرّد مسخ له!!

ويتضح مما سبق أن المقاربة الدلالية لمفهوم الليبرالية لا تفيد في إبصار كينونتها، فهي ليست مُـجرّد دال لفظي يعيش بين دفتي المعجم حتى تكون المقاربة اللغوية هي المسلك المنهجي الصحيح لتناوله، بل إنها نظرية فلسفية تخطت أرض الورق إلى أرض الواقع، فاستوت تاريخيًا كنمط مجتمعي، وهي في استوائها ذاك دخلت وحايثت صيرورة التاريخ، بكل ما تدل عليه من إيقاعات التحول والاختلاف. ومن ثم فإن الأحكام الجاهزة -سواء القابلة لليبرالية أو الرافضة لها- التي تتحدث عنها وكأنها نمط واحد؛ تجهل أو تتجاهل أن ليست ثمة ليبرالية

واحدة بل ليبراليات متعددة، وأن تناولها برؤية الاختزال هو سقوط في مزلق التعميم دون مرتكز منهجي استقرائي يُسوغ لذلك.

كما أن التحليل التاريخي السابق يكشف لنا وجوب الفصل بين الليبرالية والحرية، فالليبرالية مذهب/ مذاهب، ونمط/ أنماط مجتمعية، بينما الحرية قيمة مثالية، كقيم الحق والخير والعدل والجمال...أي أنها ليست كينونات محسوسة يُمكن الإمساك بها، بل هي قيم عليا تنجذب نحوها كينونة الوعي الإنساني وحركته في التاريخ، ومن ثم فالدعاية التي يقوم بها الفكر الليبرالي، التي تساوي بين الحرية والليبرالية؛ هي دعاية جاهلة تُناشِز حركة الوعي والتاريخ البشري، ولا تدرك قيمة المفاهيم المثالية التي تحرك الفعل الحضاري الإنساني وتحفزه.

وبناءً على منظورنا المثالي، فإن الإنسان بوصفه كائنًا عارفًا، وأخلاقيًا، وجماليًا... فإنه في كل بعد من أبعاده هذه له نزوع مثالي نحو المتعالي. ومن المعلوم أن بين أشهر الفلاسفة وأكثرهم انشغالًا ببحث مقولات المتعالي، الفيلسوف الألماني كانط؛ لم يجد بدًا في نقده للعقل من القول بقبلية تلك المقولات؛ أي أن المقولات القبلية الناظمة للمعرفة والأخلاق والجمال مركوزة بداخل كيان الإنسان كمعطى متعالٍ/ ترانسندنتالي، وليست مكتسبة من سطح الحياة. وبعيدًا عن الاختزال الكانطي للمثل، وبصرف النظر عن تعديده لها وتصنيفها إلى مقولات خاصة بالفعالية المعرفية، ومقولات خاصة بالفعلين الأخلاقي والجمالي، وبصرف النظر عن نوع اصطلاحه عليها، فإن الشاهد الذي نقف عنده هنا هو أن الكائن الإنساني لا يُمكن اختزال مفاهيمه المعرفية والأخلاقية والجمالية المتعالية في محض استقراء تجريبي. ومن ثم نتعدى سياج التعالي الكانطي، ونخالف مقولاته، إذ أن الإنسان من حيث هو كائن عارف فهو ينجذب نحو مثال الحقيقة، ومن حيث هو كائن أخلاقي فهو ينجذب نحو الفضيلة، ومن حيث هو كائن جمالي فإنه ينجذب نحو مثال الجمال؛ سواء كان جمالًا طبيعيًا أو فنيًا.

وثمة قاعدة منهجية تحكم نظرتي إلى المثل من حيث علاقتها بمذاهب واتجاهات التفكير، مهمًا تنوعت واختلفت؛ وهي أن كل مذهب يزعم تجسيد الـمُثل، فإنه في واقعه النظري والعملي يقوم بمسخها.

ومن ثم فإن الدرس المنهجي والمعرفي المستفاد من التحليل السابق لليبرالية وبنيتها المفاهيمية (سواء من حيث علاقتها بالمثل، أو كمنظومة ثقافية تاريخية) هو وجوب اعتماد المقاربة التاريخية والسوسيولوجية لهذا المذهب في التفكير والعيش، مع استصحاب النقد المثالي لتأسيس الوعي النقدي بأن الليبرالية هي مجرّد نزوع نحو المثال لا تجسيد له.

أما أولئك الذين لا يؤمنون بالمثل، ولا يعتقدون بآفاقية مثال الحرية، فيكفي وعيَهم المبتذل ونظرَهم القاصر تمثالُـها الرابض في مياه منهاتن!



الفصل الثانــي

النظرية السياسية الليبرالية

تحدثنا في الفصل السابق عن الشرط التاريخي لنشأة الليبرالية، فأرجعناه إلى حاجة التصنيع إلى تحرير القن. لكن إلى جانب هذا الشرط الواقعي، ثمة شرط ثقافي؛ تمثل في صيرورة الفكر الفلسفي وانتقاله إلى التفكير في مثال الحرية من مدخل سياسي ليخلُص إلى إنتاج نظرية العقد الاجتماعي.

فما هي أهم لحظات هذه الصيرورة الفكرية؟ وكيف أسهمت في تشكيل النظرية السياسية الليبرالية؟

وما هي مُـحدِّدات تلك النظرية، وكيف تبلورت في تاريخ الفكر الفلسفي/ السياسي؟

للجواب على هذين الاستفهامين سننتهج مقاربتين في التحليل:

الأولى: وهي مقاربة تاريخية لدراسة صيرورة نشأة الفكر الليبرالي وتطور مفاهيمه ورؤاه.

والثانية: مقاربة نسقية تنظر إلى هذه المحددات في مستواها البنائي وتعالقاتها المفاهيمية من أجل تشكيل نسق النظرية السياسية الليبرالية في كليته.

غير أننا لن نفصل بين هاتين المقاربتين، بل سنمزج بينهما؛ وذلك خلال استحضار ودرس النماذج التي نراها صاحبة الفضل في التنظير للنسق السياسي الليبرالي، حيث سنحلل مفاهيمها وإسهامها، مع الإحالة على الشرط التاريخي الذي تفاعلت معه، لبيان دوره في صياغة رؤاها. حيث تأكّد لدينا أن المقاربة التاريخية للمفاهيم والرؤى السياسية شرط لتحصيل فهمها، وتخطي الكثير من

المفارقات الكامنة فيها. ولذا سيلاحظ القارئ، في تحليلنا التالي للفكر الميكيافيللي مثلًا، أن مرتكزنا سيكون هو الاستناد على الشرط التاريخي كمدخل منهجي ضروري لفهم هذا الفكر، واستيعاب مفارقاته وتجاوز مأزق التأويل الذي سقطت فيه الكثير من القراءات الاختزالية السائدة. كما أن استحضار هذا الشرط وإسناده بالمقاربة النسقية الناظرة إلى كلية النتاج الفلسفي سمح لنا باستيعاب تأويلي متكامل للإسهام الفلسفي والسياسي لجون لوك؛ حيث لم نفصل في دراستنا لنتاجه؛ بين إسهامه الابستمولوجي وإسهامه السياسي. بل إن القراءة التركيبية والنسقية مكنتنا من كشف العلاقة بين نظريتيه الابستمولوجية والسياسية. كما أن هاتين المقاربتين المنهجيتين سنُشَغلهما في بحث دلالة مفهوم الفصل بين السلطات عند مونتيسكيو.

غير أن السؤال الذي لا بُدَّ أن يُطرَح هو: ما مُبرّر هذا الانتقاء لهذه النماذج الثلاثة (ميكيافيللي، لوك، مونتيسكيو)، وجعلها نماذج مؤسّسة للنظرية السياسية الليبرالية؟

إن السبب راجع - في تقديري - إلى محدّدات هذه النظرية، حيث سنؤكّد في فصلنا هذا على ثلاثة محدّدات:

- أولها: الفصل بين السياسي والأخلاقي، وهو مُحدِّد نراه ناظمًا للرؤية الليبرالية ليس فقط في طبعتها الكلاسيكية، بل حتى في صيغتها الجديدة المتداولة اليوم. ومنه جاء مبرر استحضارنا لميكيافيللي كمؤسس.
- وثانيها: الرؤية الذرية للوجود الاجتماعي، التي هي في تقديرنا ناظم منهجي للتحليل الليبرالي لمختلف الإشكالات المجتمعية؛ سياسية كانت أم اقتصادية. كما أن هذه الرؤية هي التي تتمظهر في خاصية الفردانية التي تسم القيم الليبرالية. وقد كان لجون لوك فضل في تأسيس هذه الرؤية وتعميقها؛ حيث نراه استعارها من الفيزيائي روبير بايل، فنقلها من علم الفيزياء ليطبقها على الظاهرة المجتمعية.

- وثالثها: النزوع نحو تحرير الفرد المالك من استبداد السلطة السياسية المطلقة. أقول الفرد المالك للقوة الاقتصادية، وليس الفرد الإنساني برسم إنسانيته. وهو الشرط الذي نجده كامنًا في المعالجة الليبرالية لإشكال السلطة والاستبداد. ومعلوم أن مونتيسكيو كان من أكثر المفكّرين الليبراليين اهتمامًا بإشكالية الاستبداد؛ الأمر الذي يسوغ استحضاره بوصفه أحد المؤسّسين.

تلك هي المحددات الثلاثة التي نرى أن ميكيافيللي وجون لوك ومونتيسكيو أسهموا في التنظير لها وتقعيدها في فلسفاتهم السياسية، وهي ما برّر انتقاءنا لهم.

أولًا: ميكيافيللي والتأسيس للفصل بين السياسي والأخلاقي:

ما هو المبرّر الذي يسوغ لنا وضع ميكيافيللي ضمن مؤسّسي النظرية السياسية الليبرالية؟ أليس النظام الليبرالي -حسب ما هو شائع- مناهضة للاستبداد وتوكيدًا على الحرية؟ وإذا كان الأمر كذلك أليس ميكيافيللي أشهر مُنظر ومسوّغ لاستبداد الأمير؟ فكيف يجوز هذا الاقتران بين ضدين؟

وإذا صح هذا وذاك، أليس خطأ فادحًا وسلوكًا غير مبرَّر -لا منهجيًا ولا معرفيًا- وضع الفلسفة السياسية لميكيافيللي ضمن التأسيس للنظرية السياسية الليبرالية؟

أجل، ندرك أن مثل هذه الاستفهامات المستنكرة لا بُدَّ أن تنبعث في وعي القارئ عندما يرانا نستحضر أشهر منظر لاستبداد الأمير في صلب التأسيس النظري للفلسفة السياسية الليبرالية. بيد أننا نرى أن هذا الفهم المستفهم باستنكار والمعترض باستغراب يحتاج إلى تصويب وتصحيح؛ لأنه خاطئ من وجهين:

الأول: إن النظرية الليبرالية ليست بينها وبين الحرية السياسية علاقة تواطؤ، ومن ثم ينبغي الاحتراس من هذه الرؤى الاختزالية السطحية، التي تساوي الليبرالية بالحرية.

والثاني: هو أن النظرية الميكيافيللية ليست مناداة بالاستبداد كما هو شائع خطأً، بل هي من الرؤى المؤسّسة للحكم الجمهوري ضد استبداد الأمير، كما سنثبت فيما يتلو من سطور.

أما وضعنا لميكيافيللي ضمن مؤسّسي النظرية السياسية الليبرالية، فليس راجعًا إلى ميله للحكم الجمهوري فقط، بل لسبب آخر وهو توكيده على فصل الفعل السياسي عن الأخلاق، فهذا هو المحدّد الأكثر اشتغالًا ونظمًا للرؤية الليبرالية إلى الوجود المجتمعي.

ونحتاج لتوكيد فهمنا السابق، ورفضنا للاعتراض المبيّن أعلاه، إلى تحليل مفصّل للنظرية السياسية الميكيافيللية. بيد أن إنجاز هذا التحليل يستلزم بيان المنهج، ثم الكشف عن مفارقات النص الميكيافيللي، لننتقل إلى تشغيل المنهج لرفع المفارقة وتوكيد الأطروحة.

١ - في منهج القراءة:

يعد المتن الميكيافيللي من أكثر النصوص السياسية إثارة للجدل، وأكثرها استحضارًا كلما تم التفكير في الفعل السياسي وانفصاله عن الأخلاق والقيم، فلا يمكن قراءة التأسيس المعرفي للنظرية السياسية الحداثية دونما الإحالة عليه. بيد أن هذا المتن - على كثرة ما قيل عنه- لا يزال محل بحث ودرس وتفكير في ماهيته ومقصوده؛ ولعل هذا الإكثار في القول راجع إلى جاذبيته من جهة، وصعوبة تأويله من جهة ثانية. إذ على الرغم من بنيته الأسلوبية التي تميل إلى الإفصاح والوضوح، فإنه من حيث شبكتُه المفاهيمية العامة ونسقُه الدلالي الكلي يَنِدُّ عن الاستدخال في

إطار تأويلي محدد. ومن ثم يغدو التفكير في السؤال المنهجي: كيف نقرأ ميكيافيللي؛ مقدّمة ذات أولوية وسبق.

بيد أن سؤال القراءة يفتح على سؤال المنهج. ومن المعلوم أن المقاربات المنهجية التي كانت تنظر إلى الفلسفات واتجاهات التفكير ونواتج النظر والعقول من خلال شروطها المجتمعية، قد لحقها اهتزاز كبير في مصداقيتها خلال القرن العشرين، وذلك بفعل شيوع رؤى منهجية لا تاريخية كالمنهج الشكلاني - خاصة مع إيخنباوم - والمنظور المنهجي البنيوي الداعي ليس فقط إلى إغفال الإحالة إلى خارج «النص»، بل إلى إماتة مؤلفه- مع رولان بارت- أي إغفال الإحالة إلى حياة المبدع وتقلباتها ولحظاتها المرحلية، ونوع التأثير الذي مارسته على التكوين الشعوري والفكري له، حتى أصبح هذا النوع من الإحالة مُستهجنًا في الذوق المعرفي المعاصر. ورغم بعض الإسهامات المنهجية التي حاولت التقليل من غلواء البنيوية كاجتهادات لوسيان جولدمان الموسومة بالبنيوية التكوينية، ورغم محاولة التجديد المنهجي للشكلانية مع تنيانوف وموكاروفسكي، بالنظر إلى النص ليس بوصفه كينونة مغلقة بل كيانًا له علاقات مع السياق الثقافي والمجتمعي الذي اكتنف وجوده وتبلوره؛ فإن هذه المحاولات وغيرها لم تستطع تبديل هذه القناعة ولا حتى التقليل من إفراطها المنهجي في غلق الرؤية بين سياجات النص. وفي السياق المنهجي ذاته -الذي يغفل الشرط التاريخي أو يتجاهله أصلًا- تبلورت منهاجيات عديدة كهرمونطيقا النص التي أخذت اليوم تطرح نفسها بقوة كأسلوب لقراءة الفلسفات وتأويلها.

لكن رغم أنف البنيوية، و على نقيض ذوقها المنهجي المنغلق، أرى أن مقاربة فلسفة ميكيافيللي السياسية في مسيس الاحتياج إلى الإحالة - أحيانًا كثيرة- إلى خارج متنها؛ أي إلى الشرط الثقافي والمجتمعي الذي اكتنف ميكيافيللي ورافق تبلور وعيه السياسي. وهذه الإحالة - في اعتقادي- تغدو

ضرورية إن أردنا فهم كثير من أفكار هذا الفيلسوف الإيطالي المخاتل. لكني عندما أقول أحيانًا كثيرة، فذلك توكيد على نسبية هذا الموقف المنهجي ومحدودية أدائه؛ لأن أي منهج هو مجرّد إضاءة، وإذا أردنا استعمال التشبيه الباشلاري، فإننا نقول: إن المقاربة المنهجية هي شعاع من الضوء؛ بمقدار ما يسمح بإضاءة منطقة ما، فإنه يُلقي على ما يحيطها ظلالًا تخفيها. وفي هذا توكيد على نسبية أي منهج في قراءة الفكر والوجود.

بيد أن هذه الإحالة لا تعني مشروطية هذا الفكر وانشداده الآلي إلى لحظته. ففي الفكر السياسي لميكيافيللي اقتدار ملحوظ على الحضور في تكييف الفعل السياسي حتى خارج سياق اللحظة التاريخية التي شهدت نشأته. وآية ذلك أن الموقف الفلسفي/ السياسي الميكيافيللي له حضور ملحوظ، بل يمكن أن ننعت عالم السياسة اليوم بكونه عالما ميكيافيلليًا بامتياز؛ ذلك لأن القيم التي تسوده والمبادئ التي توجهه والوسائل المستخدمة فيه هي قيم ومبادئ ووسائل ميكيافيللية، حتى وإن لم تنبن على سابق دراسة لنصوصه! وهذا ما يحول دون جعل دراستنا للنظرية السياسية عند ميكيافيللي ارتحالًا إلى ماضٍ تاريخي انقضى وذهب، وإنما يجعلها تأمُلًا في حاضر السياسة بكل راهنيته.

وقراءة النص الميكيافيللي من خلال لحظته التاريخية وشروطها القيمية والقانونية تفيد في إبصار دلالته واستشفاف أبعاده ومراميه، والاقتدار على تأويل ما بين سطوره ورفع مفارقاته وتناقضاته. ومشروعية هذا المسلك المنهجي آتية من طبيعة النص السياسي ذاته؛ إذ لو قارناه بالنص الشعري أو السردي مثلًا، نجده من أكثر النصوص اقترابًا من سياق الحياة وإشكالاتها، فالرؤى والنظم السياسية هي في نشأتها وتطورها محاولة لفهم الواقع أو بلورة نظرية لتغييره، ومن ثم فدراسة النص السياسي يحتاج ولا بُدَّ إلى مقاربة تستحضر ذلك الواقع وتحيل عليه.

لكن قراءة مُـحدّدات النظرية السياسية الميكيافيللية تعترضها عوائق كثيرة؛ إذ ثمة إشكالات عديدة تعوق الإمساك بهذه المحددات. وقبل بلورة إجابة عن هذا السؤال يجب الوعي بهذه الإشكالات والعوائق، وهذا ما سنعمل على تسطيره في الفقرات التالية، على أن نعود في ما يتلو من سطور إلى إبراز هذه المحدّدات.

فما هي إذن العوائق التي تقف حاجزًا أمام أية محاولة تأويلية للنص الميكيافيللي؟

ثمة عائق آت من شهرة كتاب «الأمير»، فميكيافيللي من صنف الكتاب الذين هم ضحايا متنهم المشهور! الذي يصبح حاجزًا يخفيه ويخفي باقي كتبه. فقد اعتادت الأبحاث الدارسة للفكر الميكيافيللي الوقوف عند كتاب «الأمير»، بل والاقتصار عليه! في حين أنه خلل بَيِّنٌ تناول التفكير السياسي لميكيافيللي من خلال نصه هذا منفصلًا عن كتابه الآخر الذي لا يقل عنه أهميته، وإن لم يناظره في الشهرة والذيوع، أقصد كتابه «أحاديث على المقالات العشر الأولى في تاريخ تيتو ليفيو»، ليس فقط لأن مؤلّفهما واحد. بل إن السبب يرجع إلى كونهما مكوّنين ضروريين يستكملان بناء الفلسفة الميكيافيللية، الأمر الذي يؤكّد في تقديري أنهما متكاملان وليسا متناقضين كما تذهب العديد من القراءات.

وإضافة إلى عائق نص «الأمير» ثمة عائق ثان آت من كثرة وتباين التأويلات التي حظي بها التأليف الميكيافيللي؛ إذ يمكن القول: إن ثمة بالفعل أقنعة عديدة تمنع إمكانية إبصار الفلسفة الميكيافيللية في ذاتها.

ومن أكثر الأقنعة سماكة واقتدارًا على إخفاء ميكيافيللي أقنعة التأويل التي تراكمت فوق نصه بدءًا من ظهوره؛ حيث حظي كتاب الأمير وبعض نصوصه الأخرى بتفسيرات وتأويلات وانتقادات شديدة التباين والتناقض، حتى استحالت إلى حاجز يمنع التواصل المباشر مع الفكر الميكيافيللي دونما حضور تلقائي لركام التأويلات الشائعة والمتداولة. لذا نقول: إن ثمة صعوبة بالغة في

التجرّد من المسبقات والرأي الشائع حول الميكيافيللية، والنظر في نصوصها دونما حُكم قَبْلي جاهز. غير أنه لا بُدَّ من القول: **إن المتن الميكيافيللي ذاته فيه من الميوعة الدلالية ما يُبرّر تناقُض التأويل وتضاد الفهم الذي أنتج حوله.** فهو نص مليء بالمفارقات، ولا بُدَّ لنا في سبيل إعادة بناء معنى المتن من استحضارها والتأسيس لتجاوزها.

٢- مفارقات النص الميكيافيللي:

كثيرة هي المفارقات التي يحبل بها النص الميكيافيللي. وجدل المفارقة لا يمس فقط أفكارًا جانبية في هذا النص، بل يمس أيضًا مفاهيمه المركزية التي ينهض عليها كل نسقه. فحتى الدلالات والطروحات الرئيسة التي عادة ما تُربط بفيلسوف فلورنسا نجد في نصوصه ما يؤكّدها وينفيها في ذات الوقت! وكأن ميكيافيللي أبى إلا أن يكون متنه ميكيافيلليًا أيضًا، أقصد متنًا مراوغًا متقلبًا يقول الشيء ونقيضه!

وعمق هذه المفارقات وشدة تضادها يطرحان إشكالًا حقيقًا بالتفكير والبحث هو إشكال الفهم والتأويل. فبعيدًا عن القراءات الاختزالية السطحية التي تركن إلى استحضار فلسفة ميكيافيللي مختصرة إياها في مجموعة من المقولات المتماثلة والجاهزة، نريد هنا أن نستحضر المتن الميكيافيللي بكينونته دون إغفال تعدد أطرافها والتضاد الظاهر بين جوانبها.

فما هي هذه المفارقات؟

أولًا: نكاد نجد في كل الكتب التي تؤرخ وتحلل الفكر السياسي لميكيافيللي أن هذا الأخير بلور فكرًا واقعيًا، والحقيقة أن هذا ما يؤكده بنفسه في غير ما نص، مثل قوله في كتابه الأمير: «بما أن قصدي هو كتابة أشياء مفيدة لمن ينصت إليها، فقد بدا لي ملائمًا أكثر تتبع الحقيقة الفعلية الواقعية للشيء بدل تخيُّله». ثم يضيف: «لقد

تخيل البعض جمهوريات وإمارات لم تشاهد إطلاقًا ولم يعرف أنها حقيقية. لكن هناك بعدًا شائعًا بين ما يعيشه المرء وما ينبغي أن يعيشه، بحيث إن الذي سيدع ما يحدث ويهتم بما يجب أن يحدث؛ سيتعلم كيف يضمحل بدل أن يتعلم كيف يحفظ ذاته»[١].

ومعلوم أن هذه الرؤية الواقعية هي التي جعلت بعض المفكّرين والفلاسفة ينظرون إلى الفلسفة الميكيافيللية بكونها رؤية منهجية نقلت الفكر السياسي من مجرّد تأمّل ووعظ إلى علم يقوم على استقراء الحدث الواقعي؛ بل يذهب بول جانيت إلى القول: إن ميكيافيللي «هو مؤسّس علم السياسة الحديث»[٢].

لكننا عندما نرجع إلى نصوصه يمكن أن نلقى بسهولة ما يُناقِض هذا الحس الواقعي ويخلخل هذا التقريظ المبالغ الناظر إليه بكونه مُنْجِزَ النقلة العلمية في الفكر السياسي؛ حيث نجد ما يخالف تمام المخالفة هذه الرؤية الواقعية العلمية المزعومة؛ إذ يُمكن القول إن فيلسوف فلورنسا كان أسطوري الرؤية حتى في شأن الحدث السياسي ذاته! فقد كان مسكونًا بنزوع نحو أسطرة الكون، ليس فقط الكون الطبيعي، بل الكون السياسي والمجتمعي؛ حيث يرى أنه ما من حدث سياسي يقع إلا وثمة إمكانية ما ورائية للتنبؤ به بفضل قدرة الكهانة الروحية!!

فأي ميكيافيللي نأخذ: هل الداعي إلى استقراء الحدث السياسي في صيرورته الواقعية، أم الذي يُنادي بالإنصات إلى صوت الكهانة والتنجيم؟

وثانيًا: إن ميكيافيللي عادة ما يقدّم بوصفه «رجل الأمير» المستبد الذي لا قيم له ولا مبدأ، حيث لا يحكمه سوى هدف الاستمرار في السلطة، وبالفعل نجد لهذه

---

(1) Machiavel, Le Prince, Le livre de poche, Paris, 1980, p 5.

(2) Paul Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la science morale, Paris, Félix Alcan, 1887.

الفكرة العديد من الفقرات التي تؤكدها وخاصة في كتابه الأشهر «الأمير»؛ حيث يبدأ بتقديم النظم السياسية مُصنِّفًا إياها إلى نوعين:

أنظمة وراثية يكون فيها الحكم لشخص واحد، وأنظمة جمهورية حيث تسود الحرية. ثم يقف ميكيافيللي ضد هذه النظم الأخيرة مُـحبذًا النظام الأول.

لكن توجد عبارات وسياقات في نص الأمير ذاته يمكن أن نلاحظ فيها لميكيافيللي موقفًا مغايرًا، بل هذا ما يفعله أحد الباحثين المتخصّصين في الفلسفة السياسية الميكيافيللية، أقصد ميشيل برجيس في كتابه المعنون «ميكيافيللي: مفكّر مُقَنَّعٌ»؛ حيث يقتطع من كتاب الأمير فقرة يقول فيها فيلسوف فلورنسا بأن ثمة نُظمًا تسودها ثلاث قوى هي الأمير وأصحاب النفوذ وقوة الشعب، وأن «هذه القوى الثلاثة تعمل على مراقبة بعضها بعضًا»[1]، ثم يقفز برجيس بناءً على هذا القول إلى أن ميكيافيللي مع نظام سياسي يقر الحرية وفق مدلولها في زمننا الحالي!!

صحيح أن مسلك هذا الباحث يبدو فيه افتعالًا واعتسافًا ملحوظًا، لكنه ليس مسلكًا مستحيلًا أن نجد في متن ميكيافيللي إشارات وإيماءات تُثمِّن الحرية، لكن التأويل الكلي للنظرية الميكيافيللية لا يكون باقتطاع مزق من السطور والعبارات، بل بمقاربة فكره في عمومه لا في تفاريق أجزائه. لكن ما سبق يؤكّد بوضوح عمق المفارقة التي تسكن النص الميكيافيللي.

أما المتن الميكيافيللي في كليته فنستطيع القول: إن النزعة العامة التي تحكم نص الأمير هي نزعة توكيد الاستبداد، بينما في كتابه «أحاديث» يتجلى ميكيافيللي بمظهر المدافع عن الحرية. ولقد أوقع هذا التناقض الواضح المؤرخين المتخصصين في ميكيافيللي في حيرة بالغة، حيث حيّرهـم نسؤال مستفز: ما هو موقفه الحقيقي، هل هو الموقف الذي بلوره في كتاب «الأمير» أم موقفه في كتاب «أحاديث»؟

---

(1) Machiavel, Le Prince, op cit , p159.

هذا هو اللغز الأكبر في المتن الميكيافيللي؛ اللغز الذي ارتطم به كل باحث يحاول فهم الأطروحة السياسية الميكيافيللية. وهو ما جعل الكثيرين يستبعدون ميكيافيللي من صف مؤسّسي النظرية السياسية الليبرالية.

ومن أطرف ما قرأته كمحاولة لتفسير هذه المفارقة هو ما كتبته ماري ديتز (Mary Dietz) حيث ذهبت في دراستها «فخاخ الأمير» إلى أن ميكيافيللي في كتابه الأشهر كان بصدد خداع الأمير المستبد فأعطاه من النصائح ما هو كفيل بتدمير دولته، ونص عبارتها «نصائح ملغومة»(1) من ميكيافيللي لأمير ساذج هو لورنزو دي ميدتشي!! ومن ثم فكتاب الأمير لا يعبّر عن حقيقة الموقف الميكيافيللي!

ولعمري إنّ هذا التفسير دليل على الحيرة في الفهم، أكثر منه محاولة لإزالتها، ولذا يبقى السؤال/ المفارقة هو: أي ميكيافيللي نأخذ هل مؤلف «الأمير» النازع منزع الاستبداد، أم مؤلف «أحاديث» المنادي بمجتمع الحرية والحكم الجمهوري؟!

ثالثًا: إضافة إلى ما سبق ثمة مفارقة تتجلى في فكرة أخرى لصيقة بالميكيافيللية ورؤيتها للتاريخ السياسي. إذ يُقال إن ميكيافلي يبلور رؤية دائرية، رؤية مسكونة بحس تشاؤمي، حيث يرى أن ثمة حتمية تاريخية تحكم النظم من حيث ميلادها ونموها وأفولها، وهو في ذلك يذكرنا بالنظرة الخلدونية وتحليلها الدائري لنشأة وأفول الدول في الغرب الإسلامي. إذ إن ميكيافيللي يعتقد هو أيضًا بأن النظم عندما تصل إلى أوج عظمتها تبدأ ولا بُدَّ في التدهور والانحدار.

لكن هذه الفكرة ذاتها - على شيوعها وكثرة ما في النص الميكيافيللي من توكيد وتكرار لها- يمكن أن نجد ما يخالفها مخالفة تامة. ودليل ذلك أن برجيس يذهب إلى تأويل بعض العبارات، خاصة تلك التي يتحدث فيها فيلسوف فلورنسا عن

(1) Mary Dietz, "Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception," American Political Science Review 80 (1986).

وجود ثلاث قوى تتبادل المراقبة؛ فينتهي إلى أن كاتب «الأمير» يقول بإمكانية ستاتيكية النظام أي استمراريته بفعل توازن القوى!

وهكذا نلاحظ أن النص الميكيافيللي يطرح، بناء على اكتنازه لمفارقات عديدة؛ إشكالات عصية على الفهم، وهذا أصلًا ما أشار إليه برجيس بدءًا من العنوان الذي اختاره لكتابه: «ميكيافيللي مُفْكِّر مُقنَّع»؛ فثمة بالفعل أقنعة عديدة تُغلف هذا الفكر الزئبقي وتُصعب الجزم بحقيقة موقفه. بل لعل أكثر الأقنعة إسهامًا في إخفاء فكر ميكيافيللي هي الأقنعة التأويلية التي أنتجها القرّاء والمؤرخون المؤولون لنصوصه؛ حيث خلصوا إلى أن خلع دلالات شديدة التبايُن والاختلاف عليها، حتى استحالت أحيانًا كثيرة إلى طبقات سيمانطيقية[1] تفرض نفسها على كل قارئ، وتمنعه من التواصل المباشر مع النص الميكيافيللي نفسه.

وأزعم أن من بين هذه الأقنعة التي تُخفي أكثر مما تظهر القراءة التأويلية لبرجيس؛ الذي يزعم الوعي بوجود هذه الأقنعة السيمانطيقية وضرورة الحذر منها! وقد رأينا من قبل كيف يقتطع النصوص وينتقي العبارات! وإن كان سياق بحثنا هذا لا يسمح بمزيد من إبراز نقائص قراءة برجيس وغيره من المؤولين المعاصرين.

لكن كما أشرنا من قبل؛ أن مسلك برجيس وغيره ما كان يمكن سلوكه إلا بوجود قابلية لتباين التأويل داخل التأليف الميكيافيللي ذاته. وهذا ما أسميناه بمفارقات النص؛ فالمتن الميكيافيللي متن «ميكيافيللي» بامتياز. أقصد أنه نص مراوغ مليء بالنقائض، الأمر الذي يفرض ضرورة البحث عن ناظم لقراءته وتأويله. وعندما نقول ناظمًا للقراءة، فلسنا نقصد اختزاله بمحو مفارقاته وتحويله إلى نص مماثلات مُنسجمة باستدخاله في إطار تأويلي واحد مقفل، بل إن الناظم

---

(١) سيمانطيقية، في الفرنسية (Semantique) وفي الانكليزية (Semantic)؛ وتعني دلالي أو ذو علاقة بدلالات اللفظ والنص. (الناشر)

الذي نطمح إلى إيجاده هو الذي يُمكِّن من قبول تلك المفارقات واستيعابها وتأويلها دون محوها أو إرجاعها إلى منطق لا تناقضي.

٣- في دلالة المتن الميكيافيللي:

يتضح تأسيسًا على ما سبق أن النص الميكيافيللي يحبل بمفارقات ونقائض دلالية عديدة، وأكبر مفارقة هي ذلك التناقض الشديد بين كتابي «الأمير» و«أحاديث»؛ ففي النص الأول يظهر ميكيافيللي كمُنَظِّرٍ للاستبداد ومشجّع على ممارسته، بينما في كتاب «أحاديث» يتبدّى مفكرًا جمهوريًا يؤكّد وجوبَ تأسيس مجتمع سياسي حر!

فكيف يمكن تخطي هذه المفارقة الكبرى التي تشكّل شرخًا واضحًا في الفلسفة الميكيافيللية؟ وهل ثمة إمكانية لإيجاد ارتكاز تأويلي للجمع بين هذين النصين على تناقضهما الشديد واختلافهما البين؟

أزعم أن هذه الإمكانية متاحة، أما أساسها المنهجي فهو ما كنت قد بدأت بالإشارة إليه في المدخل المنهجي، حين انتقدت المقاربة الشكلانية والبنيوية التي تغلق الرؤية التأويلية بين سياجات النص، حيث بينت أن المتن السياسي هو بطبيعته ألصق بالواقع وإشكالاته، ومن ثم فأسلوب مقاربته تخالف ولا بُدَّ أسلوب مقاربة النص الشعري مثلًا، أو غيره من نصوص بعض الأجناس الفنية الأخرى. وأقصد بهذا أننا لو أحلنا على شخصية ميكيافيللي والسائد السياسي في زمنه، فستتمكن من استيعاب هذين النصين المتناقضين في إطار تأويلي واحد يجعل منهما نصين متكاملين لا متعارضين.

وأزعم أن تغييب هذا السياق التاريخي يجعل القراءة التأويلية للنص الميكيافيللي قراءة عرجاء، مضطرة إلى الوقوع في توهمات وتخرصات من قبيل ما وقعت فيه الباحثة الأمريكية ماري ديتز؛ عندما انتهت إلى أن نص الأمير لا يعبّر

عن وجهة نظر ميكيافيللي، بل هو مجرد فخ أحكمه بمهارة وذكاء للإيقاع بلورنزو دي ميديتشي؛ ليحفُر قبره السياسي بنفسه! ودليلها على ذلك هو طبيعة النصائح التي قدّمها ميكيافيللي في كتابه. أما ما هي هذه النصائح المفخخة؟ فهي حسب ديتز أربعة:

الأولى: هي أن يسكن الأمير في مدينة فلورنسا ذاتها. **والثانية**: أن يعمل على كسب دعم الشعب له. **والثالثة**: ألا يبني حصونًا. **والرابعة**: أن يسلّح شعبه بأن يجعل منه جيشًا[1].

إننا نخالف تمام المخالفة وجهة النظر هذه. لكن قبل بيان موقفنا والاستدلال عليه، لا بُدَّ أن نذكر أن أطروحة ديتز انتقدت من قبل متخصّصين آخرين في الفلسفة الميكيافيللية، منهم الباحث الأميركي جون لانغتون (John Langton)[2]؛ الذي رأى في تلك النصائح الأربعة، التي حسبتها ديتز فخاخًا؛ نصائح مخلصة: فَنَصْحُهُ الأميرَ بأن يسكن المدينة أطروحة موجودة أيضًا في كتاب «أحاديث»، حيث يؤكّد أن الأمير إما أن يسكن المدينة التي يفتحها أو يدمرها؛ لأن الارتحال عنها دون بناء حكم قوي لا يضمن استمرار ولائها.

أما النصيحة الثانية: أي كسب ود الشعب، التي فسرتها ديتز بكونها لغمًا خطيرًا هدف به ميكيافيللي إلى أن يدفع لورنزو لكي يقف في صف الشعب ضد النبلاء؛ فأعتقد أنها مطلب يناغم الحلم الميكيافيللي في تأسيس مجتمع الحرية، حيث يهدف إلى تأسيس إمارة قوية يكون نقطة ارتكازها هو الشعب، لتكون شرطًا لتوحيد إيطاليا لاحقًا.

أما النصيحة الثالثة: أي توصيته للأمير بأن لا يبني حصونًا أو قلاعًا، فالواقع أن هذه النصيحة موجودة أيضًا في كتاب «أحاديث»، الأمر الذي يؤكّد أنها فكرة

---

(1) ibid.
(2) John Langton, “Trapping the Prince” American Political Science Review 80 (1986).

ميكيافيللية نابعة عن اعتقاد لا عن رغبة في نصب فخاخ كما تزعم ديتز، ثم لو راجعنا التبرير الذي قدّمه ميكيافيللي لعدم جدوى القلاع والحصون سنجده مستساغًا إلى حد كبير؛ حيث يؤكّد أن قوة الأمير هي في قوة الشعب لا في قوة الجدران التي يتمنع خلفها؛ لأنه ليس ثمة حصن قادر على حمايته إذا ما ثار الشعب عليه، ولذا فالأصل في الحكم هو كسب ثقة الشعب ودعمه لا الانفصال عنه من وراء جدر.

أما رابع الفخاخ المزعومة، أي تسليح الشعب؛ فلا يمكن أن يفهم إلا بالسياق التاريخي والرؤيا السياسية لميكيافيللي؛ إذ كان يحلم بإيجاد إيطاليا موحدة وقوية، وهذا لا يتحقق إلا بجيش قوي، ومثل هذا الجيش لا يمكن أن يوجد بمرتزقة، بل بشعب مسلح قادر على إنجاز الحلم بنفسه.

إن ما يبدو كفِخاخ وتعارُض بين «الأمير» و«أحاديث» هو مجرد إسقاط ناتج عن قراءة متسرّعة لا تأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي، ولتقديم بديل عن هذه القراءة الواهمة لنعد الآن إلى سؤال المفارقة:

كيف يمكن إزالة التناقض الدلالي الواضح بين متني «الأمير» و«أحاديث»؟

إن مدخلي في معالجة هذا السؤال هو تاريخية النص الميكيافيللي بقراءته من خلال السياق الإيطالي بإشكالاته وإخفاقاته وأحلامه؛ فقد كان ميكيافيللي مُفكرًا قوميًا يطمح إلى معالجة الأزمة السياسية الإيطالية المتمثلة في تشرذُمها السياسي، بتوحيدها في إطار قومي جامع. هذا هو الحلم الذي سكن وعي ميكيافيللي، ومن ثم كان السؤال/ الهاجس الذي انشغل به هو كيف السبيل إلى هذا الإطار السياسي الموحّد؟

لقد اعتقد ميكيافيللي أن إيجاد هذا الإطار يحتاج إلى حاكم قوي قادر على إنهاء التجزئة. وقد حلم بأن يكون حاكم فلورنسا، لورنزو دي ميديتشي، شبيهًا لفرديناند حاكم أسبانيا؛ لذا كان شاغله في كتابه الأمير تقديم نصائح تمكّن الحاكم

من أن يسود ويؤسس لإطار سياسي قوي قادر على التمدُد والهيمنة على كل إمارات إيطاليا. ومن هنا نفهم سر الحس الاستبدادي الظاهر في نص «الأمير»؛ إنه استبداد مسوغ ومؤقت لكونه شرطًا لتأسيس دولة قومية إيطالية. أما في كتاب «أحاديث»، فهو ينظر إلى هذه الدولة بعد أن تتشكل وتستوي؛ أي دولة جمهورية تمثل لقيمة الحرية لا لقيمة الاستبداد.

وتأسيسًا على ما سبق، لا نعتقد أن نص الأمير نصيحة ملغمة كما تقول ماري ديتز، بل هو مُقَدِّمة لتأسيس إمارة قوية يحكُمها حاكِم مُستبد قادر على الهيمنة على غيره لتوحيد إيطاليا ونقلها سياسيًا إلى مرتبة المجتمع الحر.

وبعد رفع هذا التضاد الظاهري بين نصّي «الأمير» و«أحاديث» لنا أن نتساءل الآن:

ما هي دلالة النظرية السياسية التي قدّمها ميكيافيللي؟

منذ «جمهورية» أفلاطون وكتاب السياسة لأرسطو؛ سارت الفلسفة إلى معالجة سؤال السياسة في إطار مبحث الأخلاق، فكان السؤال قيميًا يمتثل لنمط التفكير بما ينبغي أن يكون؛ قصد الانتقال بالسائد والكائن نحوه. لكن ميكيافيللي لن يُنجز قلبًا للسؤال فقط، ولن يحدث فصلًا في مبحث السياسة الفلسفي، بل سينجز قطيعة تنقل السؤال السياسي إلى مرتبة منفصلة عن مرتبة السؤال الأخلاقي.

وهناك فكرة تتكرّر في كل القراءات والتأويلات المتناولة للفلسفة السياسية لميكيافيللي؛ وهي أن نظريته تتسم بالواقعية. بل يذهب مختلف الباحثين إلى اعتبار واقعية الرؤية الميكيافيللية تأسيسًا حداثيًا لعلم السياسة. والحال أن هذا التقييم لا يخلو من اختلال في بنائه، إذ يمكن أن نعترض عليه من داخل النص الميكيافيللي ذاته، الذي لا يخلو من نزوع نحو أسطرة الكينونة السياسية والاجتماعية، كما أشرنا من قبل. لكننا إذ نستحضر واقعية الرؤية الميكيافيللية فليس لتوكيد علميتها، بل لتوكيد نفعيتها ونزوعها نحو فصل السياسي والأخلاقي تحت دعوى الواقعية

وأولوية الرؤية الواصفة. وميكيافيللي بذلك يستحق أن يعد الإرهاص الأول للنظرية السياسية الليبرالية؛ لأنها هي أيضًا توكيد على هامشية القيم الأخلاقية، بل استبعادها لتأسيس ما يُسمّى بالحياد الأخلاقي تجاه سؤال السياسة والاقتصاد.

إن الفكر الميكيافيللي فكر ليبرالي سعى إلى علمنة السلوك والمشروع السياسي، ويعد هذا التحول الذي أخذ يؤكده ميكيافيللي في القرن السادس عشر علامة وإرهاصًا على التحول الثقافي والاجتماعي الكبير الذي أخذ عصر الحداثة يؤسّس له بالتدريج، لترسيخ قطيعة مع العصر الوسيط ومفهوماته الدينية وقيمه المؤسّسة للفعل السياسي والاجتماعي.

وبذلك فإن ميكيافيللي يؤشر في سياق الصيرورة التاريخية للحداثة الأوروبية إلى إرهاص بنقلة نوعية في فهم وتأويل الحياة السياسية، وهو ما سمّاه ماكس فيبر لاحقًا بـ«نزع الابتهاج عن العالم» (Désenchantement)[1].

فالحداثة، من حيث هويتها السياسية الليبرالية، تعطي الأولوية للمصلحة على القيم، بل إن قيمة القيم مرهونة بمعيار المنفعة تحديدًا. وبذلك فالفلسفة الميكيافيللية مُتناغِمة مع التحول الحداثي الذي شهدته أوروبا. كما أنها بتوكيدها على الحرية- بمدلولها كحكم جمهوري- كانت إرهاصًا بالنظرية السياسية التي سيتم التأسيس لها لاحقًا؛ أي في القرن الثامن عشر في إطار ما سيُسمّى بفكرة «العقد الاجتماعي». وبناء على ذلك يجوز القول: إن ميكيافيللي قد حاز كل

---

(١) يُعرّبها عبد الوهاب المسيري – رحمه الله – بأنها «نزع القداسة عن العالم»؛ ويعني بها اختزال الوجود والإنسان في مادة استعمالية لا قداسة لها، ومن ثم توظيفها. وبعبارة أخرى هي نزع التكريم الإلهي للإنسان و«محو» آثار الألوهية من الوجود. وهناك بعض الترجمات العلمانية ترى أنها «نزع السحر»، وذلك في سياق السردية الأوروبية للدين وتاريخه؛ التي تعتبره أحد أشكال السحر وتغييب الوعي. (الناشر)

المواصفات التي تُبرّر جعله أول منظر سياسي ليبرالي على عكس الشائع والمتداول في غالبية الاتجاهات الدارسة لفكره السياسي والمشدودة إلى متن «الأمير»، دون وعي بالإطار العام لفكر ميكيافيللي.

ثانيًا: جون لوك والتأسيس الفلسفي للنظرية السياسية الليبرالية:

يحرص المذهب الليبرالي في تحديده لأصوله النظرية على استحضار الفيلسوف الانجليزي جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) بوصفه إحدى الشخصيات الفكرية التي أسّست لمنظوره الفلسفي/ السياسي. فالمفكّر والناشط الليبرالي جيه غريموند، مثلًا؛ يختصر الأصول الفلسفية لليبرالية في مفكِّرين اثنين أحدهما جون لوك. حيث يقول: «الليبرالية عندي هي الفلسفة السياسية للمذهب التجريبي البريطاني. إنها تنبع من فلسفتي لوك (Locke) وبرن (Burne)»[1].

وبصرف النظر عن ضرورة التنبيه إلى أن هذا الناشط الليبرالي قد ضيق واسعًا، بسبب اختزاله المخل للمرجعية الفلسفية الليبرالية. وهو اختزال يظل قاصرًا ومحدودًا في تجلياته حتى لو وسع منه ليشمل جميع الفلاسفة التجريبيين؛ لأنه يستبعد - بفعل رؤيته المذهبية - أصولًا فلسفية ونظرية عديدة ترجع إلى الفلسفة العقلانية. أقول بصرف النظر عن هذا، فإن الشاهد هنا هو هذه المكانة الاستثنائية التي يحظى بها لوك عند الليبراليين؛ والتي بناء عليها يُصبح لازمًا بحث نظريته، في سياق درس أصول فكرهم السياسي، لبيان مقدار إسهامها في تأسيس المرتكزات المعرفية التي سيستند عليها ذلك الفكر لاحقًا.

١ - في اختلاف الفهم والتأويل:

يُعد جون لوك أحد الأعمدة المؤسسة للنظرية الليبرالية، والحاضرة كخلفية

---

(1) The Principles of Liberalism. By J. Grimond, The Political Quarterly 24 (3), 236–242.

مرجعية حتى في النظريات النيوليبرالية (أحيل هنا بالأخص على نظرية النيوليبرالي روبير نوزيك التي يبدو فيها تأثر واضح بمفاهيم ورؤى لوك). وبسبب محوريته في الفكر الليبرالي، فإنه رغم شهرته كفيلسوف في حقل نظرية المعرفة، لم يتم إغفال إسهامه السياسي. بيد أن دراسة فلسفته السياسية ليست أمرًا يسيرًا، يصلح فيه الاهتداء بمقالات الموسوعات التي يُكرّر بعضها بعضًا؛ لأن النص «اللوكي» تعرّض خلال تاريخ قراءته إلى جدل كبير لا بُدَّ من الوقوف عنده ابتداء، وبيان أوجه تعارضه قبل ترجيح قراءة أو تغليب تأويل من التأويلات المتداولة.

ولالتماس النظرية السياسية «اللوكية»؛ عادة ما يلجأ الباحثون إلى كتاب «مقالتان في الحكم المدني»، الذي هو بالفعل الإصدار الأساس الذي خصصه جون لوك لبحث السؤال السياسي. وقد فصله - كما هو واضح من عنوانه- على مقالتين اثنتين، يمكن أن ننعت الأولى بكونها نقدية، والثانية تأسيسية. حيث جعل الأولى نقدًا لأطروحة معاصره المفكِّر الإنجليزي روبير فيلمر (١٥٨٩-١٦٥٣م)، الذي كان يدعو إلى ما سماه بـ «نظام الأبوة» أو «السلطة الطبيعية للملوك». أما المقالة الثانية، فهي المقالة المحددة لنظريته السياسية القائمة على مفهوم الحق الطبيعي. هذا المفهوم الذي يعد أساسًا ارتكازيًا للأطروحات الليبرالية عامة.

بيد أن الكثير من الدراسات التي تناولت الأطروحة الليبرالية لجون لوك، تتجه إلى اختزال أو اختصار فكرته السياسية على نحو لا يخلو من تسطيح أو إسقاط. فقد راجعت الفصل المخصّص للوك في الكتاب الضخم «تاريخ الفكر السياسي» لجان جاك شوفالييه، فلاحظت أن هذا الأخير يُعالج الإشكال السياسي عند لوك على نحو يفصله عن الإشكال المعرفي، ونظريته الابستمولوجية التي يقدّمها الفيلسوف الإنجليزي في كتابه الأشهر: «مقال في الفهم الإنساني». هذا فضلًا عن أن المعالجة لا تتطرق بتاتًا للمشكلات النظرية التي شهدها تلقي متنه السياسي، وكأن موقف لوك وأطروحته أمر واضح لا يحتاج سوى إلى اختصار بضع فقرات من كتابه! بينما هذا النص الذي يتم اللجوء إليه بقصد انتزاع فقرات

أو انتقاء عبارات لصياغة أطروحته السياسية، كانت له قراءات عديدة خلصت إلى تأويلات بلغت درجة التناقض والتضاد. وذلك منذ أول بحث مفصّل في نقد الفلسفة السياسية اللوكية، الذي كتبته ميري استيل (Mary Astell)[(1)] في السنوات الخمس الأولى من القرن الثامن عشر، وصولًا إلى الأبحاث النقدية المكثفة التي أنجزت خلال القرن العشرين، وخاصة منذ سنة (١٩٤٧م)؛ التي تعد سنة فارقة في القراءات التأويلية للنصوص اللوكية؛ إذ نشر في تلك السنة طبعة لافليس (Lovelace) لأعمال جون لوك، التي كان من ضمنها أوراق ومراسلات كانت مجهولة من قبل.

ومن الملاحظ بدءًا من هذه السنة كثافة البحث في الفكر اللوكي سواء منه الفلسفي أو السياسي، وقد أثمر ذلك العديد من الدراسات الجادة. بل لقد ظهرت حلقات بحثية متخصّصة أبرزت أسماء جديدة في مجال تأويل الفلسفة السياسية للوك، مثل فون ليد، وموريس كراستون، وبيتر ليسلت...

لكن لا بُدَّ من القول: إن هذا التعدد في القراءة والتأويل قد لا يكون مدخلا لحسم الجدل، بل طريقًا لتعميقه.

وهذا بالفعل ما سيحصُل في النصف الثاني من القرن العشرين، فإذا كان ويلمور كِنَدل (Willmoore Kendall) يذهب إلى القول بأن المقالة الثانية للوك توكيد على أن مبدأ الأكثرية مبدأ مطلق، فإن روث غرانت تخالفه الرأي في كتابها الصادر سنة (١٩٨٧م) «ليبرالية جون لوك»[(2)]؛ الذي يُعَدّ في نظري من أهم الأبحاث التي أنجزت حول النظرية السياسية اللوكية. وفي سياق صراع التأويلات وتعددها يذهب ماكفرسون (C. B.Macpherson) إلى أن لوك كان

---

(1) Squadrito, K.M., 1987, “Mary Astell's Critique of Locke's View of Thinking Matter”, Journal of History of Philosophy, 25: 433-439.

(2) Ruth W. Grant, John Locke's Liberalism, Chicago: University of Chicago Press, 1987.

يعبّر على نحو ضمني عن برنامج برجوازي رأسمالي، بينما ترفض غرانت هذا التأويل رفضًا قاطعًا. وإذا كان لوك يُؤول بوصفه مفكرًا ليبراليًا معارضًا للنظرية الاستبدادية كما تبلورت عند توماس هوبز، فإن ليو شتراوس يذهب على العكس من ذلك إلى أنه كان مُتمذهبًا برؤية هوبز! أو على حد تعبيره: «هوبزوي مُتخفٍ»[1] (A covert Hobbesian)؛ وهو التأويل الذي يقلب تمامًا الصورة الجميلة التي ينزع الليبراليون نحو صياغتها وخلعها على أصل من أهم أصولهم الفلسفية! الأمر الذي يطرح من جديد إشكال التأويل بحدة.

وبالإضافة إلى الجدل حول دلالة المتن، فإن جون لوك يطرح إشكالًا آخر لا يقل حدة عن الأول، وذلك على مستوى السلوك. فبما أنه يُقدَّم بوصفه أحد كبار أنبياء الليبرالية والمدافعين عن الحق الإنساني في الحرية، فإن تاريخه الشخصي يُمثل مشكلة كبيرة، لأنه كان من تجّار الرقيق! ومن هنا برز السؤال: كيف يمكن تفسير هذا التناقض الصارخ بين فكره وفعله؟

تجاه هذا الاستفهام الحرج ظهرت، حسب واين جلوسر (Wayne Glausser)؛ ثلاثة اتجاهات يدرسها في بحثه المعنون بـ «ثلاث مقاربات لعلاقة لوك بتجارة الرقيق»[2]. وهو في تحليله هذا نراه ينتهي إلى ما خلص إليه قبله جيمس فار (James Farr)، الذي يقول هو أيضًا بثلاث تفسيرات مشابهة يكفي النظر فيها للكشف عن حدة المشكل الذي طرحته الممارسة الفعلية للوك. حيث يذهب أحد التفاسير إلى قراءة ذلك بوصفه خطأً فادحًا من قبل فيلسوف الحرية، وخيانة منه لموقفه الفلسفي. بينما يذهب اتجاه ثان إلى أن هذا السلوك رغم كونه مضادًا لفكرة

---

(1) Norman S.Fiering, review John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays. Ed. by JOHN W. YOLTON. Cambridge University Press, 1969. The William and Mary Quarterly, 3rd Ser., Vol. 27, No.2. (Apl., 1970), p. 312.

(2) Wayne Glausser, Three Approaches to Locke and the Slave Trade, Journal of the History of Ideas, Vol. 51, No.2. (Apl. - Jun., 1990), pp. 199-216.

الحق الإنساني في الحرية، فإنه لا يجب وصفه بكونه انحرافًا من قبل لوك عن فكره، بل للرجل رؤية واقعية تُبرّر سلوكه ذاك! ويصل الاتجاه الثالث إلى أبعد من ذلك، وهو أن في فكر لوك وفلسفته ذاتها ما يبرّر فعل الاستعباد!

أي تعليل هو الأكثر إقناعًا؟ وأي قراءة هي الأكثر قربًا من حقيقة المتن اللوكي؟

مثل هذه الاستفهامات تتطلب منا أن نتعمّق في نصوص لوك، وألا نكتفي بالقراءة العجلى والعبارات البلاغية الجميلة التي ينتقيها الخطاب الدعائي الليبرالي، بل لا بُدَّ من الحرص على تدقيق النظر في التفاصيل، وعندها لا ينبغي للوعي المنبهر بالرموز الليبرالية والمشدود إلى شعاراتها الجميلة أن يندهش إذا ارتسمت أمامه مخالب الشيطان بدل تقاسيم الملاك!

لأنه كما يقال: «يكمن الشيطان في التفاصيل»!

٢- جون لوك بين السؤال المعرفي والسؤال السياسي:

من باب الاختزال[1] لموضوعات المتن الفلسفي لجون لوك يمكن القول أنه يتوزع على مسألتين اثنتين هما المسألة الابستمولوجية، والمسألة السياسية.

أما في ما يخص الأولى، فقد أفرد لها بحثه الشهير «محاولة في الفهم الإنساني» (١٦٩٠م) الذي استغرق إنجازه تسع عشرة سنة؛ ونال به بمجرّد نشره شهرة كبيرة ارتفع بها إلى مستوى أهم فيلسوف معارض للفلسفة العقلانية الديكارتية، وصاحب موقف متميِّز من إشكالية المعرفة.

ويمكن اختصار أطروحته الابستمولوجية في كونها تأسيسًا لمذهب تجريبي يقوم على توكيد أولوية الأصل الحسي في بناء المعرفة، ونقض النظرية العقلانية القائلة بوجود الأفكار الفطرية السابقة على الاكتساب التجريبي.

---

(١) الذي يُعين على الفهم. (الناشر)

أما في المسألة السياسية فهو يؤسّس للمذهب الليبرالي من خلال نظريته عن حالة الطبيعة، بوصفها حالة حرية ومساواة.

لكن الإشكال المنهجي الذي تدور حوله الأبحاث الدارسة لفلسفة لوك هو: كيف يمكن الجمع بين رؤيته الابستمولوجية حول الأصل التجريبي للمعرفة ونسبيتها، وبين قوله بيقينية الحكم الأخلاقي/ السياسي، ووجود قانون طبيعي سابق على تشكيل المجتمع المدني؟

من بين الإسهامات النظرية التي حاولت معالجة هذا الإشكال العصي أطروحة روث غرانت في كتابها «ليبرالية جون لوك» (١٩٨٧م)، التي أشرنا إليه قبل؛ حيث كانت من أهم الباحثين الذين حاولوا تأسيس قراءة تأويلية لمتن لوك في كليته، أي دون فصل بين كتابيه «محاولة في الفهم الإنساني» و«مقالتان في الحكم». ولا ينبغي الظن بريادة هذا البحث الذي أنجزته غرانت، بل ثمة محاولات قبلها انتهجت نفس المقاربة التأويلية الكلية، أذكر منها على وجه الخصوص البحث الذي نشره والتر سيمون سنة (١٩٥١م)، والمعنون بـ «فلسفة جون لوك ونظريته السياسية».

وقد وقفت غرانت بتأن عند المفارقة المنهجية الكبرى المتمثلة في توجه النظرية الابستمولوجية للوك إلى التوكيد على أن العقل البشري لا يمكن أن ينتج إلا معرفة نسبية، وبين توجُهه في كتابه «مقالتان» إلى تقرير جازم ويقيني لنظريته السياسية القائمة على مفهوم القانون الطبيعي.

فكيف وفقت بين هذين الموقفين المتناقضين معرفيًا؟

لقد كان لغرانت اجتهاد خاص في معالجة الإشكال وذلك من خلال العودة إلى النظرية الابستمولوجية للوك، حيث ترى أنه في كتابه «محاولة في الفهم» يوجد ما يؤسّس معرفيًا ليقينية الرؤية السياسية والأخلاقية، بمعنى أنه ليس هناك أي

تعارض بين النصين. أما الأساس الاستدلالي الذي ارتكزت عليه في بناء أطروحتها هذه فهو أن لوك يميّز في كتابه «محاولة في الفهم» بين نمطين من العلاقات: نمط العلاقات الجزئية ونمط العلاقات المختلطة، أما الأولى: فمعرفتنا فيها نسبية؛ بسبب الطابع الاسمي لمفاهيمنا، وعدم إمكان بلوغنا ماهيات العناصر. أما الثانية: العلاقات المختلطة، فتختص بمفاهيم يؤسّسها العقل بروابط منطقية وأخلاقية، ومن ثم يمكن أن يصل فيها العقل إلى معرفة يقينية؛ وبذلك فالمسألة السياسية والأخلاقية قابلة للتأسيس على نحو يقيني.

صحيح أن جون لوك يقول بهذا الإمكان في مؤلفه «محاولة في الفهم»، لكن لا بُدَّ أن نستدرك وننبه هنا على أن المتن السياسي للوك ليس فيه جزم ويقين في مختلف الإشكالات، بل ثمة مسائل سياسية أبقاها لوك ضمن حدود النسبية كـ «الثورة الشعبية على الحكم»[1]، حيث لم يقطع في شأنها على نحوٍ جازم.

وعود إلى أطروحة غرانت لنقول: إن مدخلها في التأويل ممكن أن يسهم في إزالة التناقُض الظاهري بين نظريتي لوك الابستمولوجية والسياسية. لكن ثمة أمر آخر أراه هامًا، وهو أن جون لوك لم يؤكد نسبية المعرفة وأصلها التجريبي فحسب، بل حرص أيضًا على توكيد كون العقل مجرّد صفحة بيضاء (tabula rasa)، فكيف يمكن أن ينسجم موقفه الابستمولوجي الذي يشرط العقل بالمكتسب التجريبي، وبين قوله في كتاب «المقالتان في الحكم» بأن كل شخص له معرفة بالقانون الطبيعي؛ حيث يرى أن: «كل الناس الذين يمتلكون الإدراك الحسي ويعقلون هم قادرون على معرفة القانون الطبيعي»[2]، بل كشفت طبعة لافليس لمخطوطاته عن إشارة صريحة إلى أن هذا القانون يُدْرَكُ بنور طبيعي!

---

(1) Walter M. Simon, John Locke: Philosophy and Political Theory. The American Political Science Review, Vol. 45, No.2. (Jun.1951), p.395.

(2) Walter M. Simon, op. cit, p.389.

لذا ألا يجوز هنا أن ننعت لوك بوسم الديكارتية التي يزعم أنه جاء لنقضها؟ ألا يصح القول بأنه كان يراوح بين العقلانية والتجريبية، ولم يقطع مع التقليد الديكارتي تمامًا؟

هذا من جهة، أما من جهة ثانية، فهناك مدخل آخر للتقريب بين المرجعية الابستمولوجية لجون لوك وفلسفته السياسية؛ وهي النظرية الذرية. حيث أعتقد أن أهم مشترك بين نظرة لوك للإشكالية المعرفية ونظرته للإشكالية السياسية هو الرؤية الذرية للوجودين الفيزيائي والاجتماعي. إذ أرى أن هذا هو الأساس المفهومي الذي يجب التركيز عليه. ومهمًا كانت أهمية إزالة التناقض بين يقينية الحكم السياسي والأخلاقي ونسبية الحكم المعرفي، فهذا حتى لو حصل بالتفاف واستنطاق للنصوص، فإن الأهم هو مقاربة النظرية السياسية الليبرالية في ما يؤسّسها معرفيًا؛ أي النظرية الذرية التي تحكم رؤية لوك لأنطلوجيا الوجود وأنطلوجيا السياسة على حد سواء. بل أعتقد أن هذه النظرية تناسب تمامًا التأسيس الفلسفي للرؤية المجتمعية الليبرالية.

غير أن السؤال الذي يُطرح هو من أين استمد لوك الرؤية الذرية لفيزياء الوجود ليطبقها على الفيزياء المجتمعية؟

لم يكن جون لوك فيلسوفًا معزولًا عن السائد العلمي في عصره، بل كانت له صلات وثيقة بالوسط الفيزيائي خاصة؛ فقد كان صديقًا لإسحاق نيوتن وروبير بايل. ومعلوم أن هذا الأخير كان من أشد المنافحين عن الرؤية الذرية للكون. ولقد عبَّر لوك هو نفسه عن هذه النظرية، بل أكثر من ذلك ماثل بين ذرية البناء الكوني وذرية البناء المجتمعي. فالمجتمع في منظوره جمع من الأفراد، تمامًا كما أن الكون جمع من الذرات. إنها نوع من الكوسمولوجيا السياسية التي أراها ليس فقط مكوّنًا للنظرية الليبرالية للوك، بل هي أساس الفلسفة الليبرالية في كثير من تجلياتها بل وأساس مأزقها الأخلاقي أيضًا؛ ذلك لأنها اتخذت من هذه الرؤية

الذرية مدخلًا لتسويغ النزعة الفردانية المتطرفة. فليس ثمة نظرة كلية إلى الوجود المجتمعي في الرؤية الليبرالية ، بل الناظم الذي يحكمها هو الناظم الذري؛ الأمر الذي جعلها تتمحور حول الفرد، وتتجاهل الجماعة.

٣- جون لوك والمجتمع الليبرالي المدني:

إضافة إلى استحضارنا للمتن الفلسفي والسياسي للوك، بقصد بلورة صورة متكاملة حول نسقه، فإن مقاربة فلسفته السياسية تستلزم أيضًا استحضار السائد الثقافي والسياسي الذي فكّر فيه وبلور خلاله رؤيته الليبرالية. فمما يلفت الانتباه أن إنجلترا - زمن لوك- تميّزت بازدهار «الأدب السياسي»، حيث هيمن التنظير والتفكير في سؤال السياسة على الوعي إلى الحد الذي جعله هاجسًا ملحًا اشترك فيه الأدباء ورجال السياسة والفلاسفة. وكان من الطبيعي أن يُثمر هذا الانشغال بالشأن السياسي رؤى وأطروحات متباينة. ولذا عندما بدأ لوك في الكتابة السياسية كان أمامه رصيد وميراث نظري يختزل مختلف الرؤى الممكنة لمعالجة الإشكال السياسي بالنظر إلى شرط لحظته التاريخية:

ففي الاتجاه الاستبدادي كان ثمة حضور وتداول لنص توماس هوبز: التنين أو اللفياثان (Leviathan).

وفي المقابل كان الاتجاه الحارثي (من حرث الأرض) ينتقد المِلْكية والمَلَكية على حد سواء، وينادي بالحرية على نمط شيوعي يقول بالغيرية لا بالفردانية الأنانية، ومن بين أهم الكتب المعبرة عن هذا الاتجاه كتاب «قانون الحرية» لوينستانلي.

لكن في مقابل هذه النزعة الشيوعية للاتجاه الحارثي نجد الاتجاه الجمهوري يعدل من هذه الرؤية التحررية الشعبوية، وقد تمظهر هذا التوجه بوضوح في كتابات ميلتون (Milton) وهارينغتون (Harrington). ولقد تبلورت داخل هذا الاتجاه البذور الأولى لليبرالية، فقد دعا ميلتون في كتابه «الفردوس المفقود» إلى

«حرية الطباعة»[1] وحرية التفكير والتعبير، لكنه على المستوى السياسي لم يكن شعبويًا كما كان الحال بالنسبة لوينستانلي، بل كان مع الحكم الجمهوري الأرستقراطي. كما كان معاديًا للنظام الملكي ومناهضًا له. أما من حيث الأساس المفاهيمي الذي ارتكز عليه في تنظيره السياسي، فقد كانت مقولة الحق الطبيعي هي مستنده، وهي كما نعلم مقولة رئيسة في الرؤية الليبرالية الأنوارية.

وفي الاتجاه ذاته كان جيمس هارينغتون يضيف بكتابه «أوقيانا» الصادر سنة (١٦٥٦م) إسهامًا جديدًا للفكر الجمهوري، وذلك عندما بلور «نظرية مبتكرة هي نظرية التلازم بين توزيع السلطة وتوزيع الملكية»، وكان يعتقد «أن انتقال ملكية الأراضي لأيدي الطبقة الوسطى يجب أن يؤدي لقيام جمهورية منسجمة ومتساوية بدل الملكية. فأشكال الحكم ينبغي أن تصنف تبعًا لتوازن أو ميزان الملكية العقارية. وبما أن هذا الشكل هو الجمهورية، فإن من المهم منع تركيز الأرض بين عدد ضئيل جدا من الأيدي»[2]. وقد نظّر هارينغتون في كتابه هذا لمسألة توزيع السلطة، فجعلها ثلاثة مجالس: مجلس الشيوخ (الأرستقراطية)، ووظيفته اقتراح التشريعات، ومجلس شعبي (منتخب) وظيفته النظر في التشريعات المقترحة من قبل مجلس الشيوخ لقبولها أو رفضها، ثم مجلس الحكم وهو هيئة تنفيذية.

لكن هذا التصور الذي قدّمه هارينغتون لم يكن تصورًا ليبراليًا ديمُقراطيا، إنما كان لا يزال يفكر بمنطق الملكية الأرضية، ولم تكن النقلة الصناعية قد هيأت المجال لإحداث رؤية ليبرالية تجاوز منطق المعاش الإقطاعي، «فالإنسان المؤهل سياسيًا، المواطن الحقيقي، هو المالك العقاري، فهو الوحيد الذي يمتلك المصلحة والسلطة»[3].

---

(١) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ت. د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط٤، بيروت ١٤١٩-١٩٩٨. ص٣٧٥.

(٢) جان جاك شوفالييه، مرجع سابق ، ص٣٧٦.

(٣) جان جاك شوفالييه، م.ن، ص٣٧٦.

ومع عودة الملكية إلى الحكم تبلورت رؤية بديلة لهذه الرؤى التحررية، وكان إسهام هاليفاكس من أهم الإسهامات النظرية المحددة لرؤية متوازنة؛ حيث دعا إلـى «ملكية مختلطة» كحل «وسط بين الملكية المطلقة والجمهورية»[1].

وفي هذا المناخ السياسي الذي اضطرب فيه الوضع في إنجلترا، واضطربت تبعًا له الرؤى والمعالجات؛ لا نعدم أن نلقى استحضارًا للرؤية الاستبدادية التي نظر لها هوبز. حيث نجد روبير فيلمر يكتب كتابه «نظام الأبوة أو السلطة الطبيعية للملوك»؛ الذي يعد كما يقول شوفالييه: «تحديًا عجيبًا في وجه»حداثة« الأفكار التي حرّكها المؤلفون السابق ذكرهم»[2].

لقد استعاد فيلمر فكرة الحق الإلهي في مقابل الحق الطبيعي، الذي كانت إرهاصات الفكر الليبرالي تنادي به؛ جاعلًا من الملك حاكمًا مطلقًا بالحق الإلهي. وتقوم الرؤية السياسية لفيلمر على مقولة الأبوة؛ حيث يرى أن الوالدين لهم سلطة على أبنائهم، وأن هذه السلطة راجعة إلى الله؛ لأن آدم استمدها من الله، فكانت له القيادة والسلطة على أبنائه، وتم توارث هذه السلطة وتناقلها، ولذا فالملوك «يجب أن يعتبروا الورثة الشرعيين لآباء الإنسانية الأوائل، فسلطتهم لا تتفرع من الانتخاب الشعبي، ولا من القوة الوحشية، وإنما من الأبوة، الرابطة الطبيعية من بين كل الروابط»[3].

إن أطروحة فيلمر هي التي ستكون محل نظر نقدي عميق من قبل جون لوك؛ حيث سيكتب ضدها كتابه «مقالتان في الحكم المدني» الذي سيصدُر سنة (١٦٩٠م). ويعد جون لوك بنصه هذا من أوائل المنظرين المؤسّسين لنظرية المجتمع المدني، وتعد أطروحته الفلسفية من أهم الفرضيات المحدّدة لعملية تأسيس هذا

---

(١) م.ن، ص٣٧٦.

(٢) م.ن، ص٣٧٧.

(٣) م.ن، ص٣٧٨.

النمط من الاجتماع البشري، وكيفية ظهوره، وصيرورته التي أخرجت الإنسان من حالة الطبيعة. ومثل كل الفلاسفة الذين بحثوا إشكالية السلطة من منظور العقد الاجتماعي، فإن لوك -وإن كان يرفض التعبير عن العلاقة الـحُكْمية (حاكم/ محكوم) بلفظ العقد- يبدأ هو أيضًا بافتراض حالة الطبيعة؛ منتهيًا في تحليله إلى ذات الموقف الذي انتهى إليه قبله بوفندروف[1]، ومخالفًا موقف توماس هوبز صاحب كتاب «التنين». فإذا كان هوبز يتصور الحالة الأصلية للطبيعة البشرية حالة فوضى وحرب الكل ضد الكل، وأن الأمن والاستقرار والإعمار لم يبدأ إلا بفعل سيادة سلطة قائد مستبد، فإن لوك يرى أن حالة الطبيعة كانت حالة حرية ومساواة.

وضد الرؤى المشاعية الفوضوية، وضد الأطروحات الفلسفية التي عالجت حالة الطبيعة بوصفها تقوم على انتفاء الملكية الخاصة؛ كانت فلسفة لوك ترى أن الحالة البدئية للعيش الإنساني شهدت وجود الملكية الخاصة الراجعة إلى عمل الشخص. إذ يفرض استقراء واقع الفعل البشري أن العمل الفردي يقتضي ارتباطه بالتملك. بيد أن السؤال الذي يطرح هو كيف لم يؤد فعل الامتلاك إلى التفاوت في كمية الممتلك؟ أي كيف حافظت حالة الطبيعة على المساواة رغم انتظامها وفق مبدأ الملكية الخاصة؟

لقد استشعر جون لوك هذا الاعتراض الإشكالي، لذا سيلتف عليه بذكاء من خلال تقسيم حالة الطبيعة إلى مرحلتين اثنتين:

في الأولى كان الفرد يتملك ما يحتاجه، وكان عطاء الأرض يكفي لسد احتياجات الإنسان، ولم يكن ثمة حاجة إلى التوفير، فكانت الحالة بذلك حالة مساواة.

لكن في المرحلة الثانية سيحدث تحول نوعي تمثل في ظهور«النقد». تلك القطعة الصفراء التي -حسب تعبير لوك- لا تفسد، بل تظل محتفظة بقيمتها. تحول

---

(١) م.ن، ص٣٨٠.

يدفع الإنسان إلى التفكير في اختزانها، والإكثار منها، فازدادت الملكية، واغتنى البعض أكثر من الآخرين، ومن ثم اختل واقع المساواة الذي ساد حالة الطبيعة البدائية. وبذلك ستظهر حاجة جديدة هي الحاجة إلى سلطة للبت في الإشكالات التي ستحصل بين الأفراد نتيجة انفراط المساواة، وبدء الصراع على التملك. وبإيجاد هذه السلطة سيظهر المجتمع المدني؛ الذي هو إعلان خروج للبشرية من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة.

لكن إيجاد هذه السلطة نتج عن رغبة لا عن إلزام؛ حيث يرى لوك: «أن البشر هم بالطبيعة أحرار ومتساوون، ومستقلون، ومن ثَمّ فإن أحدًا لا يمكن أن يُحرَم من هذه الحالة، ولا أن يخضع للسلطة السياسية لآخر، بدون موافقته الخاصة. إن الطريقة الوحيدة التي يمكن لأي فرد أن يتنازل بها عن حريته الطبيعية، ويتحمل التزامات المجتمع المدني؛ تكمن في إجراء اتفاق بين بشر آخرين من أجل التجمع والاتحاد في جماعة، بحيث يعيشون مع بعض في رفاهية وأمن وسلام»[1].

وتأسيسًا على ما سبق، يخلُص لوك إلى أن المبدأ الكفيل بانطلاق المجتمع المدني هو مبدأ اعتماد الأكثرية، فإذا كان أساس المجتمع المدني هو «الموافقة التي يعطيها عدد ما من الناس لتشكيل جسم سياسي واحد»[2]، فإنه لكي يتصرف ذلك الجسم السياسي لا بُدَّ أن ينتظم وفق مبدأ الأكثرية؛ لأن «قدرة أكثرية الجسم على التقرير للقسم الباقي منه شرط لا بُدَّ منه لوجوده نفسه»[3]، وإلا انفرطت الوحدة المجتمعية القائمة على التوافق والرغبة.

---

(١) م.ن، ص٣٨٢.

(٢) م.ن، ص٣٨٢-٣٨٣.

(٣) م.ن، ص٣٨٣.

إن مبدأ إرادة الأكثرية عند لوك ليس شرط قيام «العقد» الاجتماعي فقط، بل هو الشرط الأساس لكل حكومة شرعية سواء كانت في بدء تاريخ الاجتماع المدني، أو في لحظة تالية لهذا البدء. وهو بذلك يؤكّد الدلالة الليبرالية لشرعية السلطة السياسية.

وتعميقًا للبعد الليبرالي للعقد، لا يرى لوك أن الشعب، بتنازله عن السلطة؛ يصبح «مُلزمًا تعاقُديًّا تجاه حكامه»[1]، بل إنه يحتاط من الوقوع في مثل هذا المعنى، ولذا نجده يحترس في استعمال الكلمات؛ فلا يستعمل في توصيف الرابطة بين الحكام والمحكومين بـ «العقد» بل يستعمل لفظ «الوديعة Trust». فالسلطة المعطاة للحكام هي مجرد وديعة أو أمانة يمنحها لهم الشعب، وهو بذلك ليس ملزمًا تجاههم بأي عقد أو ميثاق، بينما هم ملزمون تجاهه بخدمة الخير العام، ومن ثم يجوز له أن يسحبها منهم إذا ما أخلوا بوظيفتهم تلك.

لكن لتتحقق هذه الإمكانية السيادية للشعب، يقترح لوك -على مستوى التنظيم السياسي للمجتمع المدني- وجود سلطتين تشريعية وتنفيذية، وذلك توزيعًا للقوة السياسية حتى لا تخضع لجهة واحدة. كما يضيف أن السلطة التشريعية خاضعة للجماعة/ الشعب، وليست مستقلة.

إن كتاب «المقالتان» للوك سيصبح، بتعبير مؤرخ النظرية السياسية جان جاك شوفالييه؛ «التوراة السياسية للقرن الجديد» الذي ستستلهمه الثورة الأمريكية، كما سيؤثر في الفكر السياسي الأنواري الفرنسي. بل نرى أن تلقيه في هذين السياقين المجتمعيين كان محاطًا بقَدْرٍ من الاحتفاء والتقدير أكبر بكثير ممّا حَصَّلَهُ في المجتمع البريطاني نفسه. وقد ظل فكر لوك، في صيرورة تطور الفكر السياسي الأوروبي، أساسًا مرجعيًا للفلسفة السياسية الليبرالية. إنه فكر يقوم في رؤيته المجتمعية على منظور ذري تجزيئي؛ يخلص إلى بلورة فلسفة ليبرالية فردانية.

---

(١) م.ن، ص٣٨٤.

ثالثًا: مونتيسكيو وفصل السلطات:

ظل التفكير السياسي في مختلف لحظات تاريخه منشغلًا بإشكالية السلطة؛ باحثًا عن صيغة لانتظامها تجنب المجتمع إشكالات الفوضى ومآزق التسلط والاستبداد. ويعد القرن الثامن عشر، داخل صيرورة تطور الفكر الأوربي؛ اللحظة التاريخية الأكثر انشغالًا بالسؤال السياسي، حيث جعلت منه هاجسها ومحور انشغالها. ففي حقل الفلسفة نستطيع -إذا استثنينا إيمانويل كانط- القول بأن الفلسفة المنتجة في هذا القرن هي فلسفة سياسية في مبتدئها ومنتهاها. فحتى سؤال الطبيعة الإنسانية الذي هيمن على التفكير في هذه اللحظة، كان الدافع إليه هو محاولة إيجاد النظام السياسي الأكثر انسجامًا مع طبيعة الإنسان.

ومن بين الأسماء المميزة للنظرية السياسية الأنوراية اسم مونتيسكيو، حيث كان الإسهام النظري الذي قدمه علامة فارقة في تطور الرؤية إلى مفهوم الدولة وبنيتها وآليات اشتغالها. وهنا تصح عبارة ألبير سوريل الذي وصف مونتيسكيو بكونه أراد تصوير الأنظمة السياسية (الملكية والجمهورية)، كما صور موليير شخصيات النبيل والمنافق ... فبالفعل، ثمة مهارة ملحوظة في الكشف عن البنى الناظمة لأنماط الدول عند مونتيسكيو؛ تشبه مهارة الروائي في رسم ملامح الشخصيات.

وعلى الرغم من النبرة الهادئة التي هيمنت على كتاباته، وحرصه أو توكيده المتكرر على أنه في دراسته لنظم الحكم يسعى إلى إنجاز أحكام وصفية لا تفضيلية، فإنه يحق لنا القول إن المحور الشاغل لتفكيره هو كيفية التخلص من الاستبداد وضمان الحرية. لذا يجوز القول إن الحداثة السياسية الأنوارية أفصحت عن ذاتها مع مونتيسكيو، ففي الكتاب الحادي عشر من «روح القوانين» - الذي نشره سنة (١٧٦٨م)- يبلور نظرية الحرية السياسية على نحو مفصل. وقد هوجم كتابه هذا من مختلف التيارات الفكرية وقتئذ؛ فالجانسينيون (أتباع الاتجاه البروتستانتي

الفرنسي) هاجموه بشدة، كما نقده الجزويت، وكُتبت في الصحافة مقالات عديدة تهاجم الكتاب وصاحبه؛ الأمر الذي سيضطر مونتيسكيو لكتابة ردٍّ مفصل عنونه بـ «دفاع عن روح القوانين» وأصدره سنة (١٧٥٠م) دون التصريح باسمه كمؤلف، ولكن الهجوم استمر إلى الدرجة التي أصدرت معها أبرشية أندكس سنة (١٧٥١م) إدانة للكتاب. وكانت هذه الهجمة من أكثر الوسائل فعالية في نشر الكتاب وإذاعة ما فيه من أفكار، وجعل إشكالية السلط والحرية موضوعًا لنقاش عام.

في هذا المتن المثير للجدل؛ يؤكد مونتيسكيو أن الحرية السياسية ينبغي أن تكون المقصد الأساس للنظام المجتمعي. لكن دلالة الحرية عنده مخالفة لمعنى الفوضى، بل الحرية هي أن نفعل ما يجب أن نفعله؛ أي ما تسمح به القوانين. **فأنت حر ما لم تتجاوز النظم القانونية وتخرقها. والقانون حسب مونتيسكيو ليس قاعدة مبتدعة من قبل العقل على نحو حر، بل *«هو العلاقة الضرورية النابعة من طبيعة الأشياء»***.

وهنا نمسك بالمنحى المنهجي الذي يحكم التفكير السياسي لمونتيسكيو، وهو المنحى الذي جعل ريمون آرون ينظر إليه بوصفه سوسيولوجيًا؛ فهو لا يبلور نظرية سياسية يوتوبية[1]، على النمط الأفلاطوني أو على مقاس الخيال السياسي لتوماس مور! بل يحرص على الانطلاق من طبيعة الواقع المجتمعي والنظر في ما يتناسب معه. بل حتى على مستوى النظم والقوانين السياسية نجده يؤكّد على الارتباط البنيوي بين هذه النظم وطبيعة المجتمع الذي تتبلور فيه. **ومن ثم فهو ينتقد استنساخ القوانين السياسية ونقلها جاهزة من فضاء مجتمعي إلى آخر**. بل إنه يؤكّد في «روح القوانين» أنه إذا حصل انسجام بين قوانين أمة مع أمة أخرى، فإن

---

(١) نسبة إلى «يوتوبيا Utopia»، وقد أجاز المجمع لفظة «طوبيا» كتعريب لها. إذ أن ترجمتها بـ «المدينة الفاضلة» مُضلل وخادع. (الناشر)

ذلك سيكون من قبيل «الصدفة النادرة جدًّا». إن هذه الواقعية التي تحكم الوعي السياسي لمونتيسكيو تتجلى على نحو طريف عندما يربط -مُستلهمًا نظرية جون بودان- بين شكل الحكم وطبيعة المناخ؛ إذ نجد عنده تفسيرا لأسباب اختلاف النظم السياسية لا يخلو من غرابة، وخاصة عند إرجاعه شكل السلطة إلى طبيعة المناخ؛ فالمناخ البارد (ويعطي هنا النموذج الانجليزي كمثال) يُفرز إنسانًا قويًا نشيطًا ميالًا إلى المعرفة وقليل الانجذاب إلى اللذة. والنمط السياسي الذي يسوده ويناسبه هو النمط الذي يوفر الحرية. بينما الدول التي لها مناخ حار، فإن تلك الحرارة تدفع نحو الكسل؛ ومن ثم تجعل الإنسان يحبذ الاستبداد لأنه يعفيه من تحمل المسؤولية والنهوض الإرادي للقيام بها.

إن هذا التأويل الإيكولوجي لطبيعة السلطة لا يخلو من طرافة، كما لا يخلو من اعتساف وتحوير لمعطيات التاريخ. لكننا نورده بهدف التنصيص على طبيعة النهج الفكري الذي يحكم رؤية مونتيسكو لأشكال السلطة وأنماطها؛ بوصفها محكومة بشروط طبيعية. لكن لا ينبغي أن نفهم هنا أن ارتكاز مونتيسكيو على تعليل شكل الحكم بطبيعة المناخ أنه يقول بحتمية إيكولوجية، بل إن المناخ ما هو إلا شرط من بين شروط متعددة تشكل ما يسميه بـ «روح القوانين». فمونتيسكيو يحرص في الغالب على وصل النظام السياسي بالواقع الفعلي، بتعددية جوانبه ومكوناته. والروح العام المحدد للنظم السياسية يرجع حسب مونتيسكيو، إلى شروط متعددة يذكرها في الكتاب التاسع عشر من «روح القوانين»، وهي: المناخ، والدين، والقوانين، والتاريخ، وعادات السلوك. لكن فعالية أي شرط تختلف باختلاف الشعوب، فالشعوب البدائية يتحكّم فيها المناخ، والصينيون تتحكم فيها العادات، والشعوب المتحضرة تتحكم فيها المبادئ والأفكار.

يقول مونتيسكيو في روح القوانين: «لم أكتب هذا المؤلف إلا من أجل إثبات أن روح الاعتدال يجب أن تكون هي روح المشرع. إن الخير الأخلاقي يوجد دائمًا

بين حدين»[1]. إن هذه الرؤية الحريصة على بحث خصوصية الواقع الذي يتبلور فيه النظام السياسي، والاعتدال في رسم بنية السلطة، وعدم الإطلاق اليوتوبي؛ ساعدت مونتيسكيو على حدس فكرة الفصل بين السلطة التي كانت جوهر مشروعه السياسي الليبرالي.

١ - في أنماط الحكم:

في تصنيفه لأنظمة الحكم؛ لا يختزل مونتيسكيو رؤيته في التصنيف الذي كان متداولًا في زمنه، أي التصنيف الثلاثي للنظم السياسية إلى: ديمُقراطية، وأرستقراطية، وملكية؛ تلك الثلاثية التي هيمنت على الرؤية السياسية الأنوارية، وعلى منطلقاتها في معالجة إشكالية نظم الحكم، بل يحرص في الانطلاق من مدخل مغاير ينعته بالمنطلق العملي، فيقول بأن ثمة أربعة أنواع من أنظمة الحكم.

لكننا في الواقع لا نرى أي تجديد فعلي في التصنيف الذي يقترحه، بل الجديد عنده هو ارتكازه على رؤية تنظر إلى الدولة من خلال مساحتها. حيث قارب نظم الحكم انطلاقًا من حجم السكان بالقياس إلى المجال الجيو - سياسي. فالحكم الجمهوري، حسب رأيه، يناسب دولة ذات مساحة صغيرة وشعب قابل لأن يُنظَّم في صيغة ديمُقراطية أو أرستقراطية. بينما النظام الملكي الذي تكون السيادة فيه للملك، فعادة ما يتجسد في مجال متوسط المساحة. أما النظام الاستبدادي، فالسيادة تكون فيه لشخص الحاكم دون انضباط لقوانين. ويتجسّد في الدول ذات المساحة الواسعة.

في تحليله لهذه النظم نلاحظ أن مونتيسكيو يحرص على تحديد طبيعتها ومبدئها السياسي، ثم التحذير من نواقصها:

---

(١) م.ن، ص٤١٨.

فالنظام الجمهوري الديمُقراطي تتحدد طبيعته في كون السيادة لجميع المواطنين، ومن ثم يكون قانون الاستفتاء إجراءً هامًا لتسيير الحكم. أما مبدأ ومرجع هذا الحكم، حسب مونتيسكيو، فهو أولوية الفضيلة. وأولوية المصلحة العامة على المصلحة الفردية. ومن ثم فإن هذا الشكل من النظم يحتاج إلى إسناده تربويًا، وذلك بترتبية الفرد على أن يتحرر من أنانيته، وأن يحب حكومته، ويشعر بأن غيره يساويه. فأفراد الشعب في النظام الديمُقراطي متساوون تمامًا كما هو الحال في النظام الاستبدادي[1]. لكن الفارق هو أنهم في النظام الديمُقراطي كل شيء، لكنهم لا شيء في النظام الاستبدادي!

وطبيعة الحكم في النظام الديمُقراطي يعتورها الكثير من السلبيات والمحاذير. يشير مونتيسكيو إلى أن ثمة خطرين اثنين يجب الاحتراس منهما: الديماغوجية، والرشوة.

أما الجمهورية الأرستقراطية، فإن السيادة ليست لعموم الشعب بل لفئة النبلاء؛ وهي فئة لها امتياز خاص بحكم أصلها والتربية التي حظيت بها. وهذا النوع من الحكم -حسب مونتيسكيو- هو ديمُقراطية محددة مبدأها الاعتدال.

بينما السيادة في النظام الملكي لشخص واحد، لكن مع وجود قوانين ومؤسّسات وسيطة؛ تلك المؤسّسات التي كلما تضاءلت سُلطتها كلما اقترب النظام الملكي من الاستبداد.

وفي النظام الاستبدادي تكون السلطة في يد شخص واحد (الحاكم). ويتأسَّس هذا النوع من الحكم على الجهل؛ لأن خضوع الأفراد يستلزم جهلهم، ومن ثم فالتعليم خطر بالنسبة لاستمرار هذا النوع من أشكال الحكم. فطاعة

---

(١) فرّق عبد الوهاب المسيري بين المساواة استنادًا لأصل أخلاقي متجاوز للمادة، وبين التسوية التي تختزل الناس جميعًا إلى مادة. والنظامين المعروضين من هذا المنظور نظامي تسوية لا إنسانية. (الناشر)

الشعب وخضوعه للمستبد لا تتحقق إلا بشيوع الجهل: «عندما تروضون حيوانًا احذروا أن تغيروا له المروض والتمرين والسرعة، واسترعوا انتباه وعيه بحركتين أو ثلاث لا أكثر!». إن المبدأ الذي يبرر هذا النظام هو الخوف والعنف، ومن ثم لا يخضع الشعب إلا بسبب خوفه من أن زوال المستبد سيؤدي إلى سيادة قانون الغاب. وهذا ما يسميه جون لوك بـ «سلام القبور»؛ فالسلام والخضوع يرتهن بالخوف!

في تحليله لهذه النظم؛ نلاحظ أن مونتيسكيو يجد لكل شكل من أشكال الحكم مبرّراته ومسوغات وجوده. لكن في تحليله للنظام الاستبدادي، فإنه على الرغم من بعض المبرّرات التي تظهر في سياق التاريخ، فإنه يَعُدُّه كارثة وخطرًا. ويرى أن جميع أشكال النظم الأخرى يمكن أن تتحول إلى الاستبداد؛ الذي يُشكل صورة إفلاس البنية السياسية لأي مجتمع. ومن ثم فإن الخطر الفعلي الذي يجب العمل على تجنُّب الوقوع فيه هو الاستبداد. فكيف نحتاط من الوقوع في المأزق الاستبدادي؟.

استثمر مونتيسكيو فكرة فلسفية كان قد بلورها من قبل جون لوك وأرسطو؛ أن السلطة هي وحدها التي يُمكنها مقاومة السلطة والحد منها. وانطلاقًا من هذه الفكرة الفلسفية؛ سيبلور مونتيسكيو رؤية منهجية لتحليل النظام السياسي البريطاني بعد سنة (١٦٨٨م). فينتهي إلى تسجيل الملحوظات التالية:

يتشكل النظام السياسي البريطاني من ثلاث مراتب حكومية هي:

- مجلس العموم، وهو مجلس تمثيلي لعموم الشعب.
- ومجلس اللوردات، وهو مجلس تمثيلي للنبلاء.

ويلاحظ أن هذا المجلس يحدِّق به خطر فقدان صلاحياته، ولذا يدعو إلى إعطائه حق الفيتو (النقض)، وخاصة في القضايا الاقتصادية.

- والملَكية، وهي سلطة تشريعية وتنفيذية.

وبناء على ما سبق يرى مونتيسكيو إمكان التمييز بين ثلاث سلطات: تشريعية، وتنفيذية، وقضائية. وتأسيسًا على ذلك ينادي بضرورة استقلال هذه السلطات وانفصالها عن بعضها البعض.

٢- فصل السلطات:

لفهم فكرة الفصل بين السلطات عند مونتيسكيو، لا بُدَّ من استحضار أساسها النظري ومقصدها السياسي. أما أساسها النظري فهو توزيع السيادة، وأما مقصدها فهو، كما أشرنا من قبل؛ ضمان عدم انزلاق المجتمع إلى الاستبداد.

بالنسبة للسيادة يلاحظ مونتيسكيو أنها موزعة بين ثلاث سلطات هي:

السلطة التشريعية التي تختص بوضع القوانين ومراقبة تنفيذها. لكن النظر في تحديده لكيفية تشكُّل هذه السلطة، يكشف أن فكره يزدوج فيه بُعد المحافظة مع بُعد التغيير والتجديد؛ إذ يرى أن السلطة التشريعية مكونة من مجلسين: مجلس يتم انتخابه ديمقراطيًا ويتشكل من نواب الأمة، ومجلس أرستقراطي وراثي يتكون من النبلاء. ويبرر مونتيسكيو هذه الثنائية في تشكيل السلطة التشريعية بكون المجتمع فيه فئة متميزة بحكم نسبها أو ثروتها المادية، وبالتالي فلها مصالح خاصة من حقها أن تكون لها سلطة للدفاع عنها.

ثم السلطة التنفيذية التي تختص بتنفيذ القانون، ويرى أنها لا يجب أن تسلم للمجالس التشريعية؛ لأنه لن يستقيم حالها إذا كانت بيد الشعب.

وثالثة السلطات هي السلطة القضائية، ويميزها عن السلطة التنفيذية كون هذه الأخيرة تنفذ القانون العام، بينما السلطة القضائية تنفذ القانون الخاص الذي يتعلق بالمنازعات والعلاقات بين الأفراد في المجتمع.

يخلص الكثير من الباحثين عند تقييم الفكر السياسي لمونتيسكيو إلى كونه يراوح بين المحافظة والتجديد. فهو مثلًا يُشبه فولتير إلى حد ما؛ فإذا كان هذا

الأخير لا يرى ضرورة لتوسيع التمثيلية البرلمانية لتشمل جميع فئات الشعب، بل يرى لطبقة النبلاء حقا ليس لباقي الشعب، فاستبعد الذين لا بيت لهم ولا أرض حتى من حق التصويت. بل ذهب إلى استثنائهم من حق التعليم أيضًا؛ حيث يقول في «الرسائل الفلسفية»: «يبدو لي من الضروري أن يوجد فقراء جاهلون، فالتعليم ينبغي ألا يكون موجهًا لليد العاملة؛ ولكن يجب تعليم البورجوازي الجميل وساكن المدن. أما عندما يهتم الرعاع بالتفكير فعندئذ سيضيع كل شيء». وإذا كان فولتير يذهب هذا المذهب، فإن مونتيسكيو هو أيضًا يرى لفئة النبلاء حقًا وامتيازات سياسية واجتماعية لا تنبغي لغيرهم من فئات الشعب؛ حيث يقول في «روح القوانين»: «دائمًا يوجد في الدولة أفراد متميزون إما بالنسب أو بالثروة أو بالشرف، فإذا تم تسويتهم بعامة الشعب ولم يعطوا سوى صوت واحد مثلهم مثل الآخرين، فإن هذه الحرية المعممة تُصبح بالنسبة لهم رقًا؛ لذا لا بُدَّ أن يكون لهم حق في التشريع يُناسب ما يمتلكون من امتيازات».

بإمكاننا أن نرى في نظرية مونتيسكيو ثقوبًا عديدة، لكن مع استصحاب الحس النقدي يجب ألا ننسى أن نضعها في سياقها التاريخي، فهي اجتهاد محدود بشرطه الثقافي والاجتماعي. ونجاح فكر مونتيسكيو راجع بالأساس إلى هذه القدرة على الوعي بلحظة تاريخه، وابتداع ما يتناسب معها من حلول ومعالجات. وهذا للأسف ما يفتقده المنظرون السياسيون عندنا؛ فينزلقون إلى وجوب محاكاة النظم الجاهزة، أو التنظير اليوتوبي للأحلام غير القابلة للتجسيد! ففي كتابه «روح القوانين»؛ يذهب مونتيسكيو إلى أن القوانين ليست مجرد إبداعات عفوية، بل هي مشروطة بمحددات. فالاختلافات الموجودة بين قوانين المجتمعات ترجع إلى شروط محددة تضبط التفكير القانوني بشروط متعددة منها ما هو مادي طبيعي، ومنها ما هو أخلاقي وديني. ومن هنا ينزع مونتيسكيو إلى البحث خلف القوانين عن روحها الذي يحددها ويكون لها ناظمًا شارطًا.

ثم إن فكرة الفصل بين السلطات ستتحول إلى مرتكز ثابت في بناء المجتمع الليبرالي، الأمر الذي يبرّر جعل مونتيسكيو أحد أبرز منظري الفكرة السياسية الليبرالية.

وختامًا نقول، تأسيسًا على ما سبق؛ إن النظرية السياسية الليبرالية تقوم من حيث مرتكزها الفلسفي على ثلاثة محددات هي:

١- الفصل بين السياسي والأخلاقي؛ حيث تنزع نحو التنظير للعلاقة السياسية على نحو لا يضع في الاعتبار القيمة الأخلاقية. ويرتفع هذا الفصل من الناحية الابستمولوجية إلى مستوى الزعم بكونه شرط تأسيس علمية المعرفة السياسية. ويتضح من هذا الموقف الفلسفي أن الثقافة الحداثية الليبرالية يسكنها تصور ساذج للموقف العلمي؛ حيث تقصُره على الموقف المنتهج للرؤية المادية التي تنظر نظرة وصفية تستبعد سؤال القيمة وسؤال الغائية على حد سواء.

٢- الرؤية الذرية للوجود الاجتماعي؛ وهي رؤية موجَّهة لا ينحصر أثرها في منظور منهجي إجرائي فقط، بل يتعداه إلى بلورة فكرة فلسفية عامة تنهض عليها الرؤية الليبرالية للمجتمع، فتتصوره حصيلة تراكمُ أفراد، لتجعل من الفرد القيمة الأساسية والمركزية في الوجود المجتمعي، ومن ثم تُلغي من حسابها قيمة الجماعة وما يرتبط بها من مصلحة عامة.

٣- أما المحدد الثالث فهو النزوع نحو تحرير الفرد. غير أننا نبهنا إلى أن الخطأ الذي يسقُط فيه كثير من الدعاة المسوقين للنظرية السياسية الليبرالية، وهو أنهم يعتقدونها تحريرًا للفرد هكذا بإطلاق، ولا ينتبهون إلى أن الفرد المقصود عندها، المعتبر في تنظيرها، ليس الفرد الإنساني عامة بل الفرد المالك بمدلوله الاقتصادي.

إن هذه الرؤية الذرية تُسقِط الفلسفة الليبرالية في مأزق الفردانية الملغية لكل قيمة، وهذا ما سيتضح جليًا في الفصل التالي عند دراستنا منظورها الاقتصادي.

بيد أن نقدنا هذا لا يعني إغفال قيمة كامنة في القصد الليبرالي، وهي قيمة مثالية ليست من إنتاج هذا الفكر، وإن كان له الفضل في إبرازها والانشغال بمحاولة تجسيدها. وهي قيمة حرية الفرد/ الشخص. فإذا كان الفكر الليبرالي قد ابتذل حرية الفرد باختزالها إلى حرية الفرد المالك، فإنه بكثير توكيده على الحرية الشخصية دفع بإشكال الحرية إلى واجهة التأمل الفلسفي، وعمَّق من استهجان السُّلطة الاستبدادية للحاكم.

ومن ثم يجوز اعتبار الإسهامات الفلسفية الليبرالية هي أكثر نتاجات الوعي الفلسفي إظهارا لمساوئ الاستبداد وتوكيدًا على قيمة الحرية، هذا ونحن نرى أن هذا الإظهار والتوكيد ينبغي بسطه ليفضي إلى فضح الاستبداد المتخفي خلف المنظور الليبرالي ذاته.





الفصل الثالث

النظرية الاقتصادية الليبرالية

ما هي محدّدات المنظور الاقتصادي الليبرالي؟ وما هي اتجاهاته النظرية الرئيسة؟

إن المسلك المنهجي المكرور في الكتابات الدارسة للنظرية الاقتصادية الليبرالية هو التركيز على نوع من المحددات الإجرائية، المتعلقة بالفعل الاقتصادي على وجه التخصيص. ونحن هنا على الرغم من تطرقنا لهذه المحددات الإجرائية، عند بحث رؤى سميث وريكاردو ومالتوس؛ فإننا لا نريد أن نختزل المحدّدات في ما هو إجرائي، ولا سلوك مسلك هذه الكتابات في مقاربة الليبرالية الاقتصادية التي تحصر المحدّدات في مفاهيم: حرية التملك الشخصي والعمل كمحدد للقيمة وحياد الدولة، مع الإيغال في بحث التحليل الاقتصادي الليبرالي للثروة والريع والقيمتين التبادلية والاستعمارية ... إلخ. بل نبتغي الخلوص إلى محدّد تحتي نراه يؤسِّس لهذه المواقف جميعها، مثلما يؤسس لنمط الاجتماع الليبرالي ككل.

فحتى فيما يخص النظرية الاقتصادية نرى أن أهم مرتكز نظري يؤسسها ليس مفاهيم ريكاردو وآدم سميث عن العمل كمحدد للقيمة، ولا آراء جون لوك عن حرية التملك ... بل إن المحدد الأساس هو نوع رؤيتها للكائن الإنساني. تلك الرؤية المادية التي نراها كامنة في النمط الليبرالي ومبلورة لطريقة إدراكه لحاجات الإنسان وقيمه.

ولا نرى أن هذه الرؤية المادية للكائن الإنساني مجرَّد محدد أو مدخل لقراءة الليبرالية للفاعلية الاقتصادية، بل هي أيضًا مدخلٌ منهجي لقراءتها الاختزالية لمختلف أبعاد الإنسان وأنماط تفاعله مع الوجود.

وبناءً على ذلك؛ سنبحث في هذا الفصل الرؤية الليبرالية للإنسان، ثم ننتقل بعد ذلك إلى تحليل التيارات والرؤى المرجعية للاقتصاد السياسي الليبرالي.

أولًا: في تعريف الليبرالية للإنسان بوصفه «كائنًا اقتصاديًا»:

من خلال تأمّلنا في الرؤية الفلسفية الليبرالية ونمطها الثقافي والمجتمعي؛ نرى أنها قامت بقلب دلالي لمعنى الإنسان من الماهية العاقلة إلى الماهية المالكة، بالمدلول الاقتصادي المادي للتملك؛ إذ تعد مقولة «الإنسان كائن اقتصادي»[1] مُرتكزًا نظريًا أساسيًا للنمط الثقافي الليبرالي. فهي ليست مجرّد محدد نظري لمفهوم الإنسان من حيث بُعده الاقتصادي المادي، ولا هي مجرد مبدأ لتأسيس النظرية الاقتصادية الليبرالية، بل إن تلك المقولة هي نقطة الانطلاق لبناء رؤية فلسفية عامة تتعلق بالنظرة إلى ماهية الكينونة الإنسانية ككل؛ وهي تعبير عن قلب دلالي جذري للمقولة القديمة المحددة للإنسان بوصفه «كائنًا عاقلًا» تتحدد ماهيته في التفكير[2]. كما أنها في أبعادها الغائية تنتهي إلى توكيد نمط الرؤية المادية للإنسان، رؤية أصبحت في النسق الليبرالي ومنظومته المجتمعية تعبيرًا عن أسلوب في العيش وأسلوب في التفكير على حد سواء، بل يجوز القول بأنها ما تجسدت كنمط عيش إلا لأنها نمط تفكير ابتداء.

كما أن هذه الرؤية تتحكم في المنظور الثقافي الغربي، رغم تعدد واختلاف توجهاته الفلسفية؛ حيث استحالت إلى أنموذج نظري شارط لعملية الإدراك، ولذلك فهي تتمظهر في مختلف نتاجات الوعي الأوربي؛ فَنًّا كان هذا النتاج أو فلسفة أو معمارًا بنائيًا، هذا فضلًا عن التمظهر في القيم الناظمة للسلوك الاقتصادي.

ونرى أن لهذا الأسلوب الاقتصادي المادي في تحديد الإنسان جذورًا في الخلفية الثقافية الغربية، فهو ليس مرتبطًا فقط بظهور المجتمع الصناعي وما رافقه

---

(1) Homo Economicus.
(2) Homo Sapiens.

وأطر له من رؤى ليبرالية. والدليل على ذلك أنه رغم التناقض الظاهري بين المشروع الليبرالي الرأسمالي والمشروع الاشتراكي الماركسي، فإن أساسهما مشترك ومتماثل؛ وهو النمط المحدد للنظرة إلى الكائن الإنساني بوصفه «حيوانًا اقتصاديًا»! وهذا ما يجعلنا نعدُّه أحد مكونات الشبكة الإدراكية المحددة لرؤية الوعي الغربي لذاته وللوجود من حوله؛ لأننا نراها شبكة ماثلة في أكثر نظمه وأنساقه الثقافية على اختلافها.

وما القراءة النقدية التي أنجزتها مدرسة فرانكفورت لـ «العقل الأداتي»؛ الباحثة عن جذوره في الخلفية الأسطورية والفلسفية الهلينية إلا توكيدًا لما سبق، وإشارة إلى أمر أعمق مما وقفت عنده هذه المدرسة السوسيولوجية ذاتها. فنمط العقل الأداتي هو مظهر النظر إلى الكائن الإنساني بوصفه كائنًا ماديًا. وبناء على هذه الرؤية ينطلق العقل الغربي إلى قراءة مادية للذات والوجود؛ قراءة لا تنظُر إلى الغايات بل تحول كل كينونة -حتى كينونة الإنسان ذاتها- إلى أشياء/ أدوات استعمالية.

هذه النظرة الخاضعة للرؤية الاقتصادية المادية ليست محدودة، من حيث تأثيرها، بحدود الجغرافية الغربية؛ بل يُراد لها أن تُعَوْلَم وتسود على مختلف الأنساق الثقافية والمجتمعية. ومن ثم، فتحليل هذه الرؤية النمطية ونقدها لا يندرج في باب النظر إلى ما يسود وعي الآخر وواقعه، بل هو تحليل ونقد لمنظور أنثروبولوجي مادي آخذ في السيادة والتجذُّر في وعينا وواقعنا نحن أيضًا.

وإرادة فرض هذا النموذج تفصح عنها مختلف الكتابات الليبرالية المعاصرة؛ يقول فوكوياما في كتابه الشهير«نهاية التاريخ»: «إذا كان الإنسان هو بالأساس حيوانًا اقتصاديًا محكومًا برغبته وعقله، فإن الصيرورة الجدلية للتطور التاريخي يجب أن تكون في المتوسط مُتماثلة بالنسبة لمختلف المجتمعات والثقافات»[1].

---

(1) F. Fukuyama, la fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flamarion, 1992, p163.

هكذا يُصادر فوكوياما على المطلوب، ويجعل من تحديد الإنسان كحيوان اقتصادي مُنطَلَقًا، ثم يقفز ليجعل النمط التطوّري الغربي نمطًا كونيًا لجميع المجتمعات رغم اختلافاتها الثقافية. ثم يستدرك بأنه رغم وجود مسارات متنوعة لتطور المجتمعات، فإن ذلك مُجرّد تنويع في المسار لا في الغاية؛ إذ الغاية عنده هي الخلوص إلى نهاية التاريخ، أي الانتظام وفق النمط الليبرالي الرأسمالي.

ويختتم بالقول بأنه رغم وجود أشكال حداثية خارج النمط الغربي، فإن الحداثة الليبرالية الرأسمالية هي المظهر الوحيد الممكن للنجاح! حيث يقول: «ورغم وجود تنوع كبير في المسارات التي يمكن للمُجتمعات أن تسلكها لبلوغ نهاية التاريخ، فإنه لا يوجد سوى القليل من النماذج الحداثية خارج الصيغة الديمُقراطية الليبرالية للرأسمالية، فهذه الصيغة هي التي كشفتْ عن ذُروة مظاهر النجاح الممكنة»[1].

إن نمط تفكير الحضارة الغربية نمط ذو نزوع كمي متمحور حول الأشياء، ولذا فأسلوب مقاربته للوجود هو انتهاج للتحليل الكمي الأداتي المفارق لفلسفة الغايات المجاوزة لسياجات الحس المادي. وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر تلك المقارنة الذكية التي أنجزها مالك بن نبي في كتابه «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» بين قصّتي «روبنسون كروزو» و«حي بن يقظان». واستحضاره لهذين النموذجين الروائيين كان مدخلًا لبحث نمطي الرؤيتين الغربية والشرقية. فقصة «روبنسون كروزو»، للروائي الانجليزي دانيال ديفو (١٦٦٠-١٧٣١م)؛ تدور كلها حول عالم الحس، ولا تلتفت إطلاقًا إلى الماوراء. حيث أن كروزو لم يشغل نفسه -في عزلته- إلا بصناعة طاولة خشب، والأكل والنوم ... أي انحصرت أشواقه وهواجسه في الاهتمام بعالم المادة فقط. بينما قصة «حي بن يقظان» يشغلها هاجس البحث عن الحقيقة، فانطلاقًا من تأمّل فكرة الموت يبدأ السؤال الوجودي

---

(١) نفس المصدر.

عند بطل القصة، فينشغل بمعنى الروح، ويخلص بعد سلسلة من التأملات إلى وجود الله الخالق.

يمكن في سياق المقارنة بين هاتين القصتين استنتاج التمايز بين العقلين الغربي والشرقي؛ عقل يغوص في المادة ويغرق فيها، فينسى ذاته وينسى سؤال الكينونة، وعقل يتشوف إلى الماوراء وينزع نحو تأمله.

لكن ثمة أمرًا لم يقف عنده الأستاذ مالك بن نبي، أمر يحسن أن نبرزه هنا تعميقًا لدلالة هذا التمايز. وهو أن ديفو -هذا الرجل الذي جاء إلى فن السرد من دكان لتجارة الأقمشة والخردوات- لا نراه كتب قصته باستقلال عن حي بن يقظان، بل كما أكد غوتييه؛ فقد سبق لديفو أن قرأ قصة ابن طفيل، حيث ترجمت إلى الانجليزية سنة (١٧٠٨م)، أي قبل كتابة ديفو لقصته بإحدى عشرة سنة. لكن عندما أذكر هذا فليس من أجل اتهام ديفو بالسرقة الأدبية، بل قصدي أهم من ذلك. كما لا أريد أن أسلك مسلك غوتييه للتوكيد على اطلاع صاحب قصة كروزو على «حي بن يقظان»، وذلك بإبراز ما بينهما من تشابه في الكثير من الأحداث، بل الذي يلفت انتباهي هو المختلف بينهما أكثر من المتشابه؛ حيث إن ما يهمني هنا هو ما حذفه ديفو لا ما استبقاه أو سرقه أو استعاره بفعل التناص من ابن طفيل! لأنني أرى أن ما حذفه هو بالضبط ما ينقص نمط التفكير الغربي، وما أضافه للقصة هو بالضبط ما يميز هذا النمط!

ماذا أخذ ديفو وماذا ترك؟!

لقد استبقى ديفو أحداثًا كثيرة، لكنها كلها تتميز بكونها أحداثًا كمية شيئية. فإذا استثنينا تعلُّم اللغة، كما عَلَّم أسال حي بن يقظان، وعلم فرايدي كروزو؛ فإن ما تبقى كله يتمحور حول الكينونة المادية: مثل تدجين بعض الحيوانات، وبناء البيت، وصنع الملابس والسلاح، واكتشاف النار. أما الذي حذفه ديفو فهو كل تلك الصيرورة التأملية الفلسفية الثرية التي ستخلص بحي بن يقظان إلى الاعتقاد بالله الخالق؛ أي أن ما حذفه هو سؤال الحقيقة والنزوع إلى الماوراء!

وبناء على التحليل السابق لمحددات الرؤية إلى الكائن الإنساني في المنظور الثقافي الغربي، ووقوفنا عند المقارنة التي قام بها المفكر الجزائري مالك بن نبي بين قصة «حي بن يقظان» لابن طفيل، وقصة «روبنسون كروزو» لديفو؛ صح لنا أن ننتهي في سياق المقارنة إلى تقرير اختلاف جوهري في الرؤية إلى الكائن الإنساني ووظيفته في الوجود؛ حيث تنزع الرؤية الشرقية نحو نظرة كلية كيفية، وتنزع الرؤية الغربية نحو نظرة تحليلية كمية. وتتجسد هذه النظرة بوضوح في الاختزال المادي لكينونة الإنسان؛ حيث تنحدر به إلى مجرد حيوان اقتصادي!

وهذا ما يشير إليه مالك بن نبي بقوله في سياق تحليله لقصة ديفو: «إذ يعتزل الإنسان وحيدًا، ينتابه شعور بالفراغ الكوني. لكن طريقته في ملء هذا الفراغ، هي التي تُحدد طراز ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص الداخلية والخارجية لوظيفته التاريخية. وهناك أساسًا طريقتان لملء الفراغ؛ إما أن ينظُر المرء حول قدميه، أي نحو الأرض، وإما أن يرفع بصره نحو السماء»[١]، منتهيًا إلى أن: «الفكر الغربي يجنح على ما يبدو أساسًا إلى الدوران حول مفهوم الوزن والكم»[٢].

واستحضارنا لنموذج كروزو وتأويلنا له على النحو السابق لا يستند فقط على قراءة بن نبي، بل يستند أيضًا على قراءة السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر في كتابه الشهير «الأخلاق البروتستانتية»؛ حيث وجدناه هو أيضًا يُؤَوِّلُ شخصية روبنسون كروزو باعتباره تجسيدًا لنموذج «الإنسان الاقتصادي»[٣]، ومحدّدًا لنمط الحضارة الرأسمالية.

ونحن عندما نستحضر هذا المعنى نريد أن نذهب أبعد من ذلك، وهو أن هذا النموذج ليس ملمحًا من ملامح النمط المجتمعي الصناعي فقط؛ بل هو محدد من محددات نمط التفكير الغربي ككل.

---

(١) مالك بن نبي، «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٨، ص١٧.

(٢) مالك بن نبي، م.ن، ص٢٤.

(3) Max Weber, L' éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Pion, Paris 1964. p.51.

فالرؤية الكمية إلى العالم لا تبدو فقط في هذا النتاج السردي الروائي، ولا في النمط الثقافي والحضاري الغربي الراهن؛ بل حتى في الخلفية الثقافية الهلينية. وقد وقفت مدرسة فرانكفورت مليًا عند أسطورة أوديسيوس في ملحمة «الأوديسة»[1]؛ كاشفة عن مركزية هذه الرؤية المادية التي سيصطلح عليها هوركايمر وأدورنو بـ «الأداتية».

كما أن هذا النمط في تمثل الذات والوجود نجده يتمظهر في علم الفيزياء مع جاليليو في رؤيته التحليلية الرياضية للكون، وفلسفيًا مع ديكارت في تمييزه بين الفكر والامتداد، وتأسيسه للعقل بوصفه قوة للسيطرة على الطبيعة واستغلالها. كما سيتمظهر مجتمعيًا في النمط الليبرالي، كنمط يتقصد تأسيس واقع يعامل الذات الإنسانية بوصفها جسدًا.

وبالرجوع إلى الخطاب الفلسفي الليبرالي؛ نلاحظ أن المنظرين للفكرة الليبرالية سيحرصون على اختزال الدوافع والأشواق والغايات الإنسانية –حتى تلك التي تخرج عن نطاق العلاقة الاقتصادية– إلى رغبات وأشواق جسدية لتؤول إلى محض رغبة اقتصادية!

لكن الفيلسوف الليبرالي يستشعر اختلال هذه الأولوية المطلقة التي يعطيها للمنظور الاقتصادي في فهم الإنسان وتحديد حاجاته؛ لأنه يحس أن ثمة دوافع وأشواقًا وقيمًا إنسانية تنفلت من إطار رؤيته المادية القاصرة؛ دوافع وأشواق تعلو القيمة المادية وتجاوز نطاقها الكسيح المحكوم بمعايير الحساب النفعي، ولذا تجده يحاول أن يغض الطرف عنها، أو يتحايل لتجاوزها بمنطق التبرير والتسويغ حينًا، أو بمنطق الاختزال بل والتحريف حينًا آخر.

---

(١) عبد الوهاب المسيري، «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان»، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣/ ١٤٢٣، ص٨٨.

لنتأمل ما كتبه أحد منظري الفكر الليبرالي المعاصر، موريس فلامون؛ في دفاعه عن الرؤية الليبرالية لكينونة الإنسان، إذ لما أبان عن مادية هذه الرؤية واستشعر انزلاقه في الرؤية الاختزالية، حاول الدفاع عن الموقف الليبرالي فكان شكل ومضمون دفاعه، القائم على التزييف؛ أقبح من زلته الأولى في تحديده لهيمنة الدوافع الاقتصادية عند الكائن الإنساني. إذ أمام هذا التحديد لهذه الدوافع وجد نفسه ملزمًا بالحديث عن دوافع أخرى غير اقتصادية تتحكم في الإنسان. لكنه بدل أن يذكر هذه الدوافع والأشواق بموضوعية انتقى بعض الدوافع الخسيسة ليقيم حكمًا تفضيليًا بأنها لا تعلو قيميًا على الدوافع الاقتصادية، ويجعل منها دليلًا على أن لاشيء يرقى فوق الدافع الاقتصادي! يقول في كتابه «تاريخ الليبرالية»: «إن الإنسان يستجيب غالبًا لدوافع هي رغم أنها ليست دوافع اقتصادية؛ فإنها ليست أبدًا أرقى منها، مثل: الغرور، والرغبة في السيطرة، وعدم التسامُح، والتعصب، والطائفية، ومحاباة الأقارب»[1].

ويا له من تذاكٍ مفضوح في الانتقاء!

وهنا ثمة سؤال مشروع: أليس للإنسان دوافع ومقاصد أخرى غير هذه، تعلوها قيميًا؛ ما دام فلامون يُعاير بمنطق التفاضل القيمي؟

إن حرصه على الدفاع عن هيمنة الرؤية الاقتصادية في تحديد الكائن الإنساني، واختزال دوافعه في مجموعة من النوازع النفسية النابعة من الأنانية الخسيسة، وكأنه ليس للإنسان غيرها من الدوافع والأشواق؛ يكشف أنه في مسلكه هذا يؤكّد ضمنيًا إفلاس الرؤية الليبرالية في فهم واستيعاب كينونة الإنسان، باندفاعها القصدي إلى اختزال الذاتية الإنسانية في كينونة مادية لا عقل لها ولا قلب، سوى عقل الغريزة وقلب الشهوة.

---

(1) Maurice Flamant, op cit, p59.

ونحن لا نرى ثمة عيب في ذكر هذه الدوافع، ولا نرى صوابًا في نفي وجودها؛ لكن العيب يكمُن في الرؤية الاختزالية، والصواب يتحدد في رؤية مستوعبة للكائن الإنساني؛ تقاربه في تعدد دوافعه وتنوع أشواقه، لأن رؤية هذا التنوع هي المدخل المنهجي الضروري لتأسيس نظرية مجتمعية تستجيب لكينونة الإنسان في كليتها وتوازنها. أما نفي التنوع فهو نفي لإمكان الاستجابة إلى كيان الإنسانية، وهذا ما نلاحظه في النسق المجتمعي الليبرالي؛ الذي استجاب فقط لما اهتم به من أبعاد في الكائن الإنساني، أي استجاب له كجسد. فاستوى الإنسان في نسق الليبرالية التربوي المادي كآلة حاسبة لا إحساس لها ولا شعور!

ليس الإنسان مجرّد كائن يعيش وجوده، بل هو فوق ذلك كائن ينزع نحو فهم هذا الوجود، بل حتى على مستوى وجوده الفردي يحرص على أن يجعل له معنى. إنه بُعد لازم لكينونة الإنسان ولا يمكن تجاهله. وهذا ما أدركه بعض الليبراليين واستشعروا الحاجة إلى وضعه في اعتبارهم عند تحليلهم للوضعية الإنسانية. وأعتقد أن استثمار النيوليبرالي المعاصر روبير نوزيك للفلسفة الكانطية، ووقوفه في كتابه «الفوضى والدولة واليوتوبيا»[1]، عند وظيفة المعنى في حياة الكائن الإنساني هو ذو دلالة كبيرة؛ إنه دليل على اضطرار المقاربة النيوليبرالية إلى توسيع رؤيتها إلى خارج السياج المادي، وإن كان ذلك لم يُثمر عندها أي تغيُّر في نمط رؤيتها لماهية الإنسان؛ بسبب عدم انتباهها إلى منطلقها الخاطئ المحكوم بالرؤية المادية.

ثانيًا: في الليبرالية الفيزيوقراطية:

وإذا كانت النهضة الأوربية في إيطاليا قد بدأت بتفكيكَ النسق الثقافي القرووسطي، وأسست لواقع تميز بنمو المدن التجارية وتكوين طبقة وسطى؛ تلك الطبقة التي ستكون المهاد المجتمعي لتبلور الفكر النهضوي، فإن تفكيك النظام

---

(1) Anarcky, state and Utopia.

الثقافي الموروث سيتعزز مع ظهور الثورة الصناعية التي ستُغير من واقع الحياة تغييرًا جذريًا.

ومن ثم يجوز القول إن المذهب الليبرالي الذي سيظهر كنظرية فلسفية متناسقة مع الفكر الفرنسي الأنواري في القرن الثامن عشر؛ هو ثمرة لمجموع التحولات الفكرية والمجتمعية التي بدأت مع النهضة الإيطالية.

وثمة مجموعة من التصورات الخاطئة التي تحتاج إلى تصحيح وتصويب فيما يتعلق بنشأة الليبرالية؛ إذ غالبًا ما يُتحدث عن النمط الاقتصادي الليبرالي كنمط مرتبط بالتصنيع، والواقع أن هذا الربط ليس صحيحًا على إطلاقه؛ لأن الفكر الليبرالي في أول تبلوره وتشكل مبادئه كنسق اقتصادي/ سياسي كان مُعارضًا للتصنيع ورافض له! فإذا كانت التحولات التي شهدتها إيطاليا في بدء عصر النهضة قد فككت النظام الثقافي والمجتمعي القديم، وأفرزت مبادئ وأفكار يمكن أن تُعَد إرهاصًا بالفلسفة الليبرالية، وإذا كانت الليبرالية كمنظومة مجتمعية قد ارتبطت بالثورة الصناعية، فإنها كنسق منتظم في مبادئه ورؤاه بدأ في فرنسا وليس في انجلترا. وبما أن الواقع الفرنسي قد شهد تقدُّمًا في بلورة رؤى نظرية تحررية على المستوى الفلسفي، وبما أن واقع فرنسا لم يكُن واقعًا صناعيًّا، إذ أن الليبرالية الفرنسية بدأت كفلسفة مضادة للتصنيع حيث كان التيار الليبرالي الأول الذي تبلور فيها تيَّارًا فيزيوقراطيًا؛ مرتبطًا بالأرض كمصدر للثروة وبالنمط الزراعي كأسلوب في الإنتاج. ويتبلور الأساس الفكري لهذا التيار في كتاب كيني (Quesnay) «السبورة الاقتصادية» الصادر سنة (١٧٥٠م).

لقد كان الشرط الاقتصادي والمجتمعي الذي شهد تبلور الرؤية الفيزيوقراطية مُتسمًا بأزمة اقتصادية خانقة؛ تلك الأزمة التي ستكون حاسمة في نشوب الثورة الفرنسية لاحقًا. وفي ظل هذه الأزمة ظهرت الفلسفة الفيزيوقراطية لكيني؛ التي رأت العلاج في العودة إلى الأرض كمصدر للثروة، فكانت المعالجة

الكينية هذه صرخة ضد التصنيع الذي كان قد بدأ فعليًا مع السياسة الاقتصادية لـ «كولبير». ومن ثم فلا بُدَّ من إدراك سياق واقع النظرية الليبرالية الفيزيوقراطية والذي لم يكن النمط التصنيعي قد تجذر فيه، إنما كان الاقتصاد لا يزال مشدودًا إلى النمط الإنتاجي الإقطاعي. كما أنها ولدت في ظل مناخ ثقافي هيمنت فيه الفلسفة الأنوارية. ومعلوم أن «الطبيعة» كانت إحدى المرتكزات المفاهيمية الفلسفية للرؤية الأنوارية. لذا لا عجب أن تنبثق في ظل هذا المناخ الفلسفي الأنواري رؤية اقتصادية تُنادي بالعودة إلى الأرض (الطبيعة)، وتحذر من الانتقال إلى نمط اقتصادي تصنيعي. ومن أشهر من عبّر عن هذه الفكرة الفيزيوقراطية، بالإضافة إلى كيني؛ الاقتصادي فانسون كورناي (Vincent Cournay)، والسياسي ميرابو.

لكن أين تكمن ليبرالية النظرية الفيزيوقراطية؟

إن ليبرالية المذهب الفيزيوقراطي تكمن في أساس نظرية الفاعلية الاقتصادية، وهي تقوم على ثلاث مبادئ هي:

١ - قداسة الملكية الخاصة.

٢- حرية الفرد في التصرف في ملكيته.

٣- رفض تدخُّل الدولة في الواقع الاقتصادي.

فالمنظور الفيزيوقراطي لطبيعة الدولة ينزع نحو اختزال وظيفتها في الحفاظ على حرية الواقع الاقتصادي دون التدخل الفعلي فيه؛ وذلك لاعتقاده بأن العملية الاقتصادية يحكمها قانون طبيعي خفي، ومن ثم فلا خوف من إعطاء هذه العملية كامل الحرية. إذ إن ذلك لن يخلص بالحياة إلى الفوضى، بل إن ذلك القانون الطبيعي سيتفاعل ويضبط سير العملية تلقائيًا، وعلى نحو يضمن توازُنها.

بيد أن السؤال الذي ينبغي طرحه، هو كيف تبلورت فكرة الحرية هذه في مناخ فكري إقطاعي مشدود إلى الأرض وإلى النمط الإنتاجي الموروث؟ ما الذي

جعل هذا الفكر الفيزيوقراطي يحقق هذه النقلة على مستوى النظرية دون أن يحقق أي نقلة في فهم صيرورة الاقتصاد الأوروبي، ولا حتى إبصار لإرهاصات الانتقال الاقتصادي من الإقطاع إلى التصنيع؟

إن النزعة الليبرالية التي تسكن النظرية الفيزيوقراطية لا ترجع إلى إدراكها لقيمة مبدأ الحرية في الواقع الاقتصادي كما يشيع غالبًا في الكتابات الليبرالية، بل إن مفهوم الحرية ومناداتها بعدم تدخُّل الدولة لم يكن بسبب تقدير العملية الاقتصادية، بل بالأحرى بسبب احتقارها والتقليل من قيمتها! حيث كان مفهوم حرية الفعل الاقتصادي حاضرًا في تحليلها للفعل التجاري تحديدًا، ولم تكن دعوتها إلى حرية هذا الفعل إلا بسبب كونها تراه فعلًا لا قيمة له! حيث كان تصورها للثروة ينحصر في الأرض والفعل الزراعي، لا في العملية التجارية. ومن ثم لم يكن لديها مانع من ترك العمل التجاري خارج سيطرة الدولة؛ لأنه لا قيمة للتجارة حسب رؤيتها الفيزيوقراطية المشدودة إلى الفعل الإنتاجي الزراعي.

والواقع أن استهجان الرؤية الفيزيوقراطية للاقتصاد التجاري كان رد فعل نقدي ضد المركنتالية التي كانت تنزع نحو تقدير الصناعة والتجارة ومقوماتها المعدنية. ولقد كان لهذه المدرسة شيوع وانتشار في مختلف أقطار أوروبا، منذ نهاية القرن الخامس عشر؛ ففي إسبانيا التمعت أسماء: أوليفاريز (Olivarez)، وأورتيز (Ortiz)، وماريانا (Mariana). وفي فرنسا: لوي بودان (Bodin) وأنطون دومونكريستيان. وفي إنجلترا: توماس مون (Thomas Mun) وجوزيا تشايلد (Josias Child) ووليم بتي (William Patty) وجون لوك.

وإذا كانت المركنتالية ركّزت على النقود بوصفها الفاعل الاقتصادي الأساس، فإن الفيزيوقراطية ستركز على الأرض بوصفها مصدر الثروة. لكنها بذلك، أي بانحصار رؤيتها في الأرض وعدم إبصارها للتحول الفعلي الآخذ في التجذر في الواقع الأوربي؛ أي التحول الذي نقله من اقتصاد الأرض إلى اقتصاد

السوق وما يرتبط به من تصنيع وتأسيس للطبقة الرأسمالية، لم تكن الفيزيوقراطية إلا تسطيرًا لمبدأ نظري ليبرالي ينحصر في حرية التجارة. أما التأسيس الفعلي للنظرية الليبرالية الاقتصادية، بكل نسقيتها وشمولها؛ فنجده عند منظري الثورة الصناعية. وبما أن انجلترا كانت الأسبق في الانتقال إلى النمط الصناعي، فإنه من الطبيعي أن تشتهر فيها الرؤى الاقتصادية الليبرالية، وتكون أكثر التصاقًا بالإشكالات الواقعية في نظرتها إلى المشكلة الاقتصادية. في حين كانت فرنسا أسبق فلسفيًا بفعل الرؤى التي أنتجتها فلسفة الأنوار؛ فبلورت من ثم ليبرالية اقتصادية تقول بحياد الدولة وإطلاق الفعل الاقتصادي، وإن اختزلت منظورها هذا في رؤية فيزيوقراطية.

إذا كانت الليبرالية الفيزيوقراطية قد انتقدت المركنتالية من منظور إقطاعي يتمركّز حول الأرض بوصفها مصدر الثروة، فإن الليبرالية الانجليزية سيكون لها موقف مغاير فيما يخص ماهية الثروة، وإن اشتركت مع الفيزيوقراطية الفرنسية في نقد المركنتالية.

لقد أنجز الفكر الليبرالي الإنجليزي نقلة نوعية في الاقتصاد السياسي، وذلك بفضل ثلاثة إسهامات فكرية قدمها كل من آدم سميث وريكاردو ومالتوس. ومن ثم لا بُدَّ من أجل مقاربة مستوعبة للنظرية الاقتصادية الليبرالية من تناول هذه الإسهامات الثلاثة بشيء من التفصيل.

ثالثًا: في النظرية الاقتصادية لآدم سميث (فكرة «اليد الخفية» كذريعة لإطلاق الفعل الاقتصادي وتحريره):

لقد كان الإسهام النظري لآدم سميث حاسمًا في تشكيل الرؤية الاقتصادية الليبرالية، فكتابه «ثروة الأمم» يجعل من مؤلفه، عند بعض المؤرخين؛ «مؤسس الاقتصاد السياسي» و«رسول الليبرالية». ولن نستطيع في حدود هذه الصفحات

تقديم تحليل مُفصَّل لهذا الكتاب المرجعي الهام؛ لذا سنكتفي بالإشارة إلى مفاهيمه ومضامينه الأساسية.

يُقَسّم سميث مؤلفه هذا إلى خمسة كتب؛ يتناول في أولها «عوامل تقدُّم القوى الإنتاجية للعمل»، ثم ينتقل في الكتاب الثاني إلى دراسة صيرورة تراكم الرأسمال، ليقدّم في الكتاب الثالث ملخصًا تاريخيًا لتطور نمو الثروة ابتداء من نهاية الإمبراطورية الرومانية؛ مع الحرص على استحضار تجارب من مجتمعات متعدّدة لتوكيد وجهة نظره. أما الكتاب الرابع فيكاد يكون كله نقدًا للنظريات المركنتالية مع توكيد العمل كأساس للقيمة، ثم يخلص في الكتاب الخامس إلى بحث المالية العامة.

من حيث البُعد الليبرالي، يمكن عَدُّ متن «ثروة الأمم» تقعيدًا لحرية الفعل الاقتصادي؛ حيث يعتقد سميث أن ثمة قانونًا طبيعيًا يحكم تصرُّفات الأفراد، هو عبارة عن «يد خفية» تضبط الواقع الاقتصادي وتحفظ توازنه. ومن ثم لا يجوز تدخل السلطة السياسية (الدولة) في الواقع الاقتصادي، بل ينبغي أن يُترك لينساق في مساره الطبيعي؛ لأن هذا التدخل هو خرق للصيرورة الطبيعية للواقع.

كما يرفض سميث تحديد حرية الفرد الاقتصادية بدعوى تحقيق المصلحة العامة للمجتمع؛ لأن «الفرد حتى في بحثه عن مصلحته الشخصية، فإنه يعمل من أجل مصلحة المجتمع، وغالبًا يكون عمله هذا أكثر فعالية مما لو عمل قصدًا بداعي المصلحة العامة»[1].

وإذا كانت الفيزيوقراطية قد رأت في الأرض مصدر الثروة، فإنَّ سميث سيعد العمل هو مصدرها؛ فهو مُحدّد القيمة وليس غيره. ولكنه يوسع من عوامل الفاعلية الاقتصادية، فيضيف الرأسمال والأرض.

(1) SMITH, Adam, Enquête sur la nature et les causes de la richesse des Nations (1762), traduction française, Paris, PUF, 1995. Livre IV, Chap 2.

وتأسيسًا للنظرية الرأسمالية يرى سميث أن أساس التنمية هو الرأسمال، فتراكمه وازدياده هو الذي يُمَكِّنُ من الاستثمار. لذا، فالتنمية الاقتصادية مرتهنة بادخار الفائض وتركيمه لاستعماله في الاستثمار بعد ذلك.

ولذا يمكن القول إننا نقف هنا على فارق مميز بين النظرية الاقتصادية كما تبلورت عند رواد الليبرالية الأوائل والنظرية النيولبرالية المعاصرة، فعند الأوائل (سميث كنموذج) لا نجد تشجيعًا على الاستهلاك، بل على العكس نجد تحبيذًا للتقشف من أجل الادخار ثم الاستثمار.

ويتضح مما سبق أن سميث كان شديد المعارضة للنظرية الاقتصادية المركنتالية؛ حيث كان يرى أن التصنيع هو المدخل إلى التنمية وليس التجارة. لكنه إن اتفق مع الفيزيوقراطية في نقد المركنتالية؛ فإنه أيضًا ينتقدهما معًا. ففي تحديده لمصدر ثروة الأمم لا يرفض سميث فقط الرؤية المركنتالية التي اختزلت الثروة في المعادن الثمينة (الذهب مثلًا)، بل يرفض أيضًا الرؤية الفيزيوقراطية التي اختزلت الثروة في الأرض؛ ولذا يقول: إن ثروة الأمم تكمُن في العمل وحده. ولهذا يؤكّد على وجوب الاهتمام به وتطوير تقنياته ونظمه، مشيرًا إلى أن تقسيمه وتجزئة مراحله الإنجازية يؤدي إلى رفع الكفاءة والجودة.

أما من حيث تحديد ماهية القيمة وقياسه لدور الثمن؛ فإن سميث يخلص إلى أن العمل هو محدد القيمة وليس الثمن، لأن الثمن عرض متغير. وفي نظرية القيمة يميز سميث بين القيمتين: «الاستعمالية» و«التبادلية». ويشير في تمييزه هذا إلى مفارقة واضحة في السلوك الإنساني؛ وهو أن ثمة خيرات ذات قيمة استعمالية كبيرة لكنها ليس لها أي قيمة تبادلية، مثل الهواء والماء. بينما ثمة أشياء ليست لها قيمة استعمالية كالماس مثلًا؛ لكنها تتمتع بقيمة تبادلية كبيرة. وفي هذا السياق يؤكّد أن الاقتصاد السياسي يجب أن يهتم بالقيمة التبادلية.

هذا فيما يخص المبادئ المؤسّسة، أما من حيث رؤيته للواقع الاقتصادي وإدراكه لصيرورته، فإنه يجوز القول إن آدم سميث رغم كونه لم يعاين ازدهار الثورة الصناعية؛ حيث لم تكن قد توسعت وبرز تأثيرها الانقلابي في نمط الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فإنه في مشروعه الفكري يكشف عن قدرة إرهاصية ملحوظة، وخاصة في إدراكه لمآل التحول الذي أخذ يعتمل في الواقع الاقتصادي. ويمكن أن نجد في نصه «ثروة الأمم» فقرات فريدة تثبت هذه الرؤية الإرهاصية؛ حيث نقرأ في تحليله الدقيق لمصنع الدبابيس ملاحظات توصيفية لا تَصدُق فقط على النظام الصناعي كما تمظهر في القرن الثامن عشر، بل حتى على وضعيات العمل المتسلسل التي سيشهدها الاقتصاد الآلي بدءًا من نهاية القرن التاسع عشر، أي ما سيتم تسميته بالطريقة التايلورية. يقول سميث في « ثروة الأمم»: «واحد من العمّال يجذب السلك ... وآخر يعدله، وثالث يقطعه، ورابع يسننه، وخامس يشحذه عند الطرف للحصول على الرأس، وصنع الرأس يتطلب اثنتين أو ثلاث من العمليات المنفصلة، أما إعداد الدبابيس للاستعمال فتلك مهمة خاصة، وتبييضها مهمة أخرى، بل إن وضعها في الورق خدمةٌ قائمة بذاتها»[1].

لقد شدد سميث على فكرة تقسيم العمل؛ قائلًا بأن هذا التقسيم التخصصي هو ما يزيد في كفاءة المؤسسة الاقتصادية. يقول في «ثروة الأمم»: «إن التطورات الكبرى التي تحققت في القوة الإنتاجية للعمل، والقسم الأكبر من المهارة والذكاء ... راجعة إلى تأثيرات تقسيم العمل»[2].

أما من حيث نسقه النظري، فإن الرؤية التي تؤسّسه وتهيمن عليه تستبطن جوهر الحس الليبرالي بكل نفعيته ولا إنسانيته أيضًا. فلا مجال في تنظيره للواقع الاقتصادي للبُعد الإنساني، بل هو يعمّق من الرؤية النفعية القائمة على المصلحة

---

(1) op cit. Livre I, Chapitre 1.

(٢) نفس المصدر.

الشخصية الفردية؛ حيث يقول: «لا نتوقع غدائنا من إحسان الجزّار أو صانع الجعة أو الخبّاز، وإنما نتوقعه من عنايتهم بمصلحتهم الخاصة، نحن لا نخاطب إنسانيتهم، إنما نخاطب حبهم لذواتهم»[1]، وقد يدافع البعض عن هذه الرؤية باعتبار أن اللغة التي يتحدث بها سميث لغة واصفة لموضوعها تستقرئ ما هو كائن ولا تنظر لما ينبغي أن يكون.

لكن هذا الدفاعَ يُسقطه مجملُ النسق النظري الذي قدّمه سميث، فضلًا عن منطوق عباراته. فالمنظور الاقتصادي الليبرالي -عند عموم منظّريه ومن ضمنهم آدم سميث- ينزع نحو تثبيت قيم نفعية لا إنسانية، ومن ثم فهو ليس محايدًا أمام سؤال القيم الأخلاقية؛ بل نافيًا لهذه القيم ومستبعدًا إياها من حقل العملية الاقتصادية وتعالقاتها الاجتماعية. كما أن منطوق ومدلول نصوصه يكشف عن هذه الرؤية اللاإنسانية، كما يفضح إيغاله في الفردانية واستبعاده لمعيار الخير العام، بمفهومه ومدلوله الإنساني الاجتماعي؛ حيث يقول: «وأنا لم أعرف أبدًا أن خيرًا كثيرًا تحقق على أيدي من يسعون إلى الخير العام»[2].

رابعًا: في النظرية الاقتصادية لريكاردو (خيانة مبدأ العمل كمحدّد للقيمة):

اهتم ريكاردو بتحليل الواقع الاقتصادي من أجل الكشف عن القوانين الناظمة له، وقد استفاد في تحليله هذا من مفاهيم الاقتصاد السياسي التي كان آدم سميث قد بلورها قبله، كما استفاد من أبحاث جون باتيست ساي. لكنه أضاف إليها الكثير، ووسع وعمق فيها جاعلًا منها نظرية مذهبية ورؤية منهجية إجرائية ذات فعالية في تحليل النظام الاقتصادي الرأسمالي وصيرورته، والكشف عن العلاقات الضابطة له. وإذا كانت محورية مفهوم العمل في رؤيته للقيمة تكشف

---

(١) د. محمد حركات، «الاقتصاد السياسي وجدلية الثروة والفقر»، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ٢٠٠٥، ص٦٥.

(٢) م.ن، ص٦٥.

عن سبب إعجاب كارل ماركس به، إلى حد أن وصفه بـ «بداية ونهاية الاقتصاد السياسي العلمي»[1]؛ فإنّ هذه المحورية كانت من بين أسباب انتقاد الليبراليين له. لكنَّ هذا لا يمنع من اعتباره أحد المنظّرين الرئيسيين للنظرية الاقتصادية الليبرالية الرأسمالية. فأطروحاته حول الحد الأدنى للسلع المعيشية لفئة العمال، وانحيازه للفئة المالكة للرأسمال تعد رؤى مؤسّسة للمنظور الليبرالي.

ما هو المنطلق التحليلي الذي وجّه تفكير ريكاردو؟

لقد كانت مسألة «النمو الاقتصادي» منطلقه، وذلك راجع إلى انشغاله بالإشكالات التنموية التي عصفت بوضع الاقتصاد البريطاني في زمنه؛ حيث شهد أزمة حادة بسبب التحولات الاجتماعية والديمُغرافية. ففي زمن ريكاردو أصبحت بريطانيا مستورِدة للقمح بعد أن كانت مُصدِّرة له. كما أنها من الناحية السكانية شهدت نموًا ملحوظًا نقلها -في ظرف عقدين من الزمن فقط- من عشرة ملايين نسمة (١٨٠١م)، إلى أربعة عشر مليون نسمة في (١٨٢١م). وقد أدّى دخول الآلة إلى قطاع النسيج لبطالة خطيرة أفرزت إشكالات اجتماعية عديدة، ودفعت إلى إنجاز مراجعات نقدية للاقتصاد الصناعي، فضلًا عن التشكيك في المكننة؛ أي استدخال الآلة في العملية الإنتاجية.

وفي تحليله للنمو رأى ريكاردو أن المنطلق المنهجي هو «البدء بتحليل أثمان السلع»[2]. أما عن تفسيره لعملية النمو، فيرى وجوب الاهتمام بمراكمة الرأسمال. وفي تحليله لمفهوم الربح على المستوى العام (الدولة)؛ يرى أن الربح «يساوي الفرق بين ثمن البيع وكلفة الإنتاج»[3]، والكلفة تساوي مجموع الأجور. وبناءً على ذلك ينتهي إلى أن تفسير الأرباح يحتاج إلى معرفة «القوانين التي تحدد الأجور ثم

---

(١) م.ن، ص٦٩.

(٢) م.ن، ص٧٠.

(٣) م.ن، ص٧٠.

القوانين التي تحدد ثمن بيع المنتوجات؛ لأن ثمن السلع لا يصح تحديدها بقانون العرض والطلب مادام الثمن الذي يضبطه السوق غير ثابت، لذلك يجب البحث عن الثمن الطبيعي للسلع»[١].

وهو في موقفه هذا يشبه آدم سميث، ولذا سنجده ينتهج ذات التحليل لينتهي هو أيضًا إلى مفهوم العمل كمُحدِّد للقيمة والثمن الطبيعي. يقول في كتابه: «إننا نحصل على المعادن، وكذا باقي الأشياء بواسطة العمل. حقًا إن الطبيعة تنتجها؛ لكن عمل الإنسان هو الذي ينتزعها من الأرض، ويُهيئها للاستعمال»[٢].

ويبلور نظريته عن القيمة التبادلية بأنه لا توجد سوى وسيلة واحدة لتحديد الثمن الطبيعي، وهي كمية العمل؛ لكنه مع هذا يعترف بأن الأثمان المتداولة في السوق لا تعكس دائمًا الثمن الطبيعي. يقول في كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي»: «إننا نأخذ بمبدأ أن العمل هو أساس قيمة الأشياء، وكمية العمل الضرورية للإنتاج هي المقياس المحدّد ... لكننا لم ندع إنكار أن في الثمن المتداول للسلع بعض التحريفات العرضية التي تلحق هذا الثمن الأولي الطبيعي»[٣].

كما أنه يضيف، بقصد تجاوز الاختزالية التي سقط فيها آدم سميث، قائلًا: «يجب في تحديد قيمة السلع الأخذ بعين الاعتبار العمل المبذول بصفة غير مباشرة. يعني العمل من قبل المدمج في صناعة الأدوات والآلات (le travail incorpore) مؤكدًا أن هذا العمل غير المباشر لا يصلح فقط لمجتمع القنص (société de chasseur)، بل يطبق كذلك على المجتمع الرأسمالي»[٤].

---

(١) م.ن، ص ٧٠.

(1) David Ricardo, Œuvre complète, Volume 1, Paris: Osnabrück; O. Zeller, 1966, Réimpression de l'édition 1847, Des principes de l'économie politique et de l'impôt, Traduit de l'Anglais par Francisco Solano Constancio et Alcide Fonteyraud, chap3, P49.

(2) David Ricardo, ; op cit , chap4, p53.

(٤) محمد حركات، م س، ص ٧٠.

أما في تحليله لمشكلة التوزيع، فإنه يميِّز بين ثلاث طبقات: «طبقة المأجورين، وطبقة الرأسماليين، وطبقة الـمُلَّاك العقاريين»[1]. وككل المنظّرين الليبراليين؛ ينحاز ريكاردو «لطبقة الرأسماليين الصناعيين ويهمل طبقة المأجورين، بدعوى أن دخل العمال الحقيقي يحدّد في الحد الأدنى للسلع المعيشية»[2]؛ وهو بذلك يخون على نحو صريح مقتضيات مبدئه القاضي بكون العمل هو محدد القيمة!

خامسًا: في النظرية الاقتصادية لمالتوس والتأسيس لفوبيا الديمُغرافيا:

يُعدّ مالتوس (١٧٦٦-١٨٣٦م)، الراهب البروتستانتي؛ أحد أكبر المنظرين الاقتصاديين تأثيرًا في الوعي الليبرالي الأوروبي، فكتاباه «بحث في مبدأ السكان» (١٧٩٨م)، و«مبادئ الاقتصاد السياسي» (١٨٢٠م)؛ يُعدّان الأساس المرجعي الناظم للرؤية الليبرالية، ومحدّد نظرتها إلى مفهوم الثروة وعلاقتها بالنسل. فضلًا عن رؤيتها المتحيّزة إلى فئة مالكي الرأسمال على حساب الطبقات الفقيرة؛ فمن داخل عباءة مالتوس خرجت أكثر الرؤى الليبرالية معاداة للإنسان. ومن ثم فالوقوف عند أطروحته ضروري.

كيف يبلور مالتوس نظريته الاقتصادية؟ وما هي مبادئها؟ وقبل هذا وذاك ما هو الشرط المجتمعي الذي تعاطى معه ووضعه موضع التأمل والاعتبار؟

بسبب التحولات الاجتماعية والاقتصادية الجذرية التي نتجت عن الثورة الصناعية؛ ظهرت في الواقع المجتمعي البريطاني إشكالات اجتماعية خطيرة تمثلت في الفقر المدقع الذي غرقت فيه هوامش المدن الصناعية، حيث كانت تتمركز طبقة العمال. وهذا ما اضطر الحكومة لِسَنِّ قانون الإعانة الاجتماعية لمساعدة الفقراء (١٧٩٥م).

---

(١) م.ن، ص٧١.

(٢) م.ن، ص٧١.

وكانت النسبة التي تُقتطع من الميزانية للإعانة تصل إلى ١٤٪؛ الأمر الذي نتج عنه انتقادات ومعارضات من قِبل الطبقة الغنية، وقد كان مالتوس من أشد المعارضين لهذه الإعانة المقدّمة للفقراء. وكانت نظريته في السكان تصب في النهاية «في تكريس مبادئ التفاوت الطبقي والمناداة بشعار الملكية الفردية والنظام الليبرالي»[١].

ينطلق مالتوس في كتابه «بحث في مبدأ السكان» من هذين السؤالين: إن الذي يبحث في التنبؤ بالتطورات المستقبلية للمجتمع يواجه سؤالين يفرضان نفسهما على فكره على نحو مباشر:

١ - ما هي العوامل التي أعاقت لحد الآن تقدّم البشرية نحو السعادة؟

٢- وهل ثمة إمكانية لتجنّب هذه العوامل، في كليتها أو على الأقل في جانب منها؛ في المستقبل؟»[٢].

ثم يُتبع السؤالين ببحث مسألة السكان وعلاقتها بالموارد الطبيعية، لينتهي إلى رؤية ديمُغرافية تشاؤمية ضد تفاؤلية وليم جودوين وكوندرسه. ويذهب في تبريره لهذا النزوع إلى «أن الثروة يمكن أن تزداد بدون أن تعم كل الأفراد»[٣]، وذلك راجع حسب سميث إلى سبب ديمُغرافي؛ حيث إن قدرة تزايد السكان تتم وفق متوالية هندسية، بينما قدرة ازدياد موارد العيش تتم وفق متوالية حسابية. وهي الأطروحة التي جعل منها قاعدة نظرية لتحليل الإشكالية الاقتصادية والاجتماعية. ولا ينسى مالتوس أن يعيب على الفقراء سلوكهم الجنسي، وخاصة الزاوج المبكر والإكثار من النسل. ورغم أنه كان يعارض تحديد النسل، فإنه كان

---

(١) م.ن، ص٧٢.

(1) Thomas Robert Malthus, Essai sur le principe de population. Trad, Pierre Theil, Paris, ed Gonthier, 1963, p8.

(٣) محمد حركات، م س، ص٧٢.

يُشدد في نقد الوعي الاجتماعي للطبقة الفقيرة، ومن ثم ينتهي إلى استنتاج غريب وهو «أن الفقر ناتج عن غلط الفقراء أنفسهم»[١]. صحيح أنه يضيف إلى هذا السبب سببًا يتعلق بقوانين الطبيعية، إلا أنه في إلقائه اللائمة على الفقراء واستثنائه للطبقة الميسورة؛ يبدو مُجسِّدًا بالفعل للنظرية الليبرالية اللاإنسانية. بل يصل في نزعته المعادية للإنسان إلى القول بوجوب منع الإعانات المقدّمة في حالات الضرورة، كالمجاعات وغيرها؛ وذلك لأن هذه الأخيرة تُسهِم في التقليل من النسل. وقد بلور موقفه هذا كمناهضة لقوانين سبينفليد[٢].

ما هي القيمة المعرفية للنظرية المالتوسية؟

رغم أن سياق بحثنا هو عرض التأسيس النظري للاقتصاد الليبرالي، ومن ثم فالأولوية المنهجية هنا للعرض لا للنقد؛ فإنه لا بُدَّ من القول إن افتراض النظرية المالتوسية اختلاف نمو الموارد (وفق متوالية حسابية) عن نمو السكان (وفق متوالية هندسية)؛ لا يتأسَّس على استقراء وحساب موضوعي، كما أن التطور الاقتصادي والديمُغرافي اللاحق كذبها. ويكفينا في هذا السياق أن نستحضر من جيل بيلسون (Gilles Pislon)، في بحثه «ستة مليار نسمة» (Six milliards d'hommes)؛ معطيات واقعية تكذب أطروحة مالتوس وتكشف عن محدودية رؤيته لموارد الأرض. حيث يؤكّد بيلسون أن البشرية شهدت تطورات تعاكس تمامًا الأطروحة المالتوسية؛ ففي سنة (١٩٦٠م) كان اثنان من كل ثلاثة يعانيان من نقص التغذية، لكن في سنة (٢٠٠٥م) فإن واحدًا فقط من كل سبعة يعاني من هذا النقص. فلو صحت نظرية مالتوس لما كان العدد في هذا التناقص الملحوظ، بل سيزيد. ولكن حصول هذا يؤكّد أن النظرية المالتوسية خاطئة ومتجاوزة من ناحية أسلوب مقاربتها وإدراكها لطبيعة موارد الأرض، وصيغ تنميتها.

---

(١) م.س، ص٧٢.

(1) Lois de Spenhomland.

إن هذا النقص المنهجي الذي يسم الرؤية المالتوسية، التي تزعم الكلام بلغة الحساب بينما هي تنطلق من مسبقات نظرية لم تضعها موضع الاختبار الاستقرائي؛ يدفعني إلى أن استحضر تلك الملاحظة المنهجية الصائبة التي وجهها النيوليبرالي يوجين فون بوهم بافريك (Eugen Von Böhm-Bawerk) إلى التراث الاقتصادي الليبرالي الكلاسيكي في عمومه؛ قائلًا: «ترى المدرسة التاريخية أن السبب الرئيس لأخطاء الاقتصاد الكلاسيكي يكمُن في منهجه الخاطئ، فهذا المنهج كان تقريبًا منهجًا تجريديًا استنباطيًا، بينما ترى المدرسة التاريخية أن الاقتصاد السياسي يجب أن يكون كله - أو على الأقل في جوانبه الأساسية- قائمًا على منهج استقرائي»[1].

لكن رغم الانتقادات الشديدة التي تلقاها الفكر المالتوسي، فإن الليبرالية الراهنة لا تزال تنهج وفق رؤيته هذه؛ خاصة في تحليلها للوضع الدولي ورسمها للسياسات الاجتماعية والاقتصادية للعالم الثالث. بل أسهم فكره في بلورة مواقف لاإنسانية تجاه حق الحياة؛ وهذا ما يبدو في بعض الآراء الفجة التي يطلقها بعض السياسيين، مثل قول الأمير فيليب زوج ملكة بريطانيا في مقدّمة سيرته الذاتية: «لو قدر لي أن أولد مرة أخرى، فإنني أتمنى أن أولد في شكل فيروس قاتل لأساهم في حل مشكلة ازدياد عدد السكان»!!

ومن حيث تأثير الفكر المالتوسي في رؤى المنظرين لكيفية إدارة العملية الاقتصادية، لا بُدَّ من التأكيد على أن النظرية المالتوسية أثرت أيضًا في بعض توجهات التصور الليبرالي المعاصر، بل إن كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي» يمكن اعتباره إرهاصًا جد مبكر بالنظرية الكينزية التي ستظهر في القرن العشرين. حيث كان كتابه هذا تزامنًا مع الأزمة الاقتصادية الخانقة التي عصفت بالاقتصاد الرأسمالي عام (١٨١٥م). إذ على عكس الرؤية الليبرالية التي تعتقد بثقة واطمئنان بوجود يد خفية طبيعية تضبط توازن الواقع الاقتصادي، يرى مالتوس أن الأزمة

(1) Eugen Bohm-Bawerk, The Austrian Economists, trad, Henrietta Leonrad, Annals of the American Academy of Political and Social Science. 1891, vol.1.

ناتجة عن خلل يتمثل في ارتفاع الادخار مقارنة بالاستهلاك؛ ومن ثم كان ينادي بتدخل الدولة لضبط سير الواقع الاقتصادي. وهو بذلك يخالف التوجه النيوليبرالي الذي سينادي لاحقًا بالحياد المطلق للدولة، ويتوافق مع النظرية الكينزية التي ستظهر في ثلاثينيات القرن العشرين كمحاولة لعلاج الأزمة التي عصفت بالاقتصاديات الرأسمالية.

وختامًا نقول، تأسيسًا على ما سبق؛ إن نقدنا للرؤية الاقتصادية الليبرالية ليس فقط نقدًا لإجرائاتها المنهجية في تحليل الثروة، وإخلالها البين في نظرتها للتوزيع.

ولم يكن شاغلنا هو نقد الليبرالية الفيزيوقراطية في اختزالها للثروة في الأرض، ولا نقد ريكاردو في اختزاله لها في العمل، ثم انقلابه عليه في نظرته إلى توزيع الثروة بانحيازه إلى الطبقة الرأسمالية، ولا نقد سميث في رؤيته اللاإنسانية لمسألة السكان وفئة الفقراء ... وذلك ليس بسبب أن هذه الرؤى لا تستحق التركيز على نقدها، بل لقد أوضحنا قدر المقام عورها. فضلًا عن أن الانتقادات التي وجهت لها في متناول يد القارئ في أكثر من كتاب متخصص في عرض مذاهب الاقتصاد السياسي وتسجيل اختلالات ومكامن نقص كل مذهب. إنما قصدنا فيما سبق إلى إيجاز عرض هذه المذاهب المؤسّسة للرؤية الاقتصادية الليبرالية.

وإذا كنا خلال هذا الإيجاز قد سجّلنا بعض الانتقادات، فإننا في ختام هذا الفصل نعود إلى مبتدأه؛ حيث نذكر بما حرصنا على إبرازه في التقديم للنظرية الاقتصادية الليبرالية، وهو ما نحسبه أساسها الفلسفي المتمثل في رؤيتها المادية للكائن الإنساني. إذ نرى أن في هذه الرؤية يكمُن الخطر، ليس فقط على المعاش الاقتصادي للبشرية، بل في إقرار ثقافة فاسدة مؤسسة لطريقة تنظيم هذا المعاش ذاته. ثقافة لا تختزل الحاجات الإنسانية فقط في ما هو مادي، بل تختزل الإنسان ذاته جاعلة منه مجرد حيوان اقتصادي! حتى تحوَّل الكائن البشري عندها إلى مجرد آلة حاسبة لا تشعر بشيء سوى جيبها وحافظة نقودها!

الفصل الرابع

الليبرالية الجديدة

(النيوليبرالية)

من طبيعة المذاهب السياسية والاقتصادية أن يكون الواقع المجتمعي هو حقل اختبارها الحقيقي؛ فهي ليست مجرّد تنظيرات تجريدية يُكتفى بمعايرتها بالأقيسة المنطقية والموازنات الذهنية المجرّدة، إنما لا بُدَّ من تفعيل منهجية الملاحظة والاستقراء للتزوّد بالمعطيات الملحوظة عن هذه النظم والمذاهب في مُـختبرها المجتمعي، لاستخلاص المراجعات النقدية الواجب إجراؤها عليها بناء على ذلك الاستقراء.

وعندما نطالع تاريخ النظم السياسية، ونقف خاصة عند اللحظات المفصلية التي ميّزت سياق تطورها؛ سنلاحظ أن لحظة النقد غالبًا ما تظهر في تاريخية هذه النظم كلحظة لاحقة لإشكالات وأزمات انبجست أثناء التطبيق. وهذه الملحوظة العامة التي يَصلُح اتخاذها مُنطلقًا منهجيًا لإبصار لحظة المراجعة النقدية التي تلحق النظم السياسية والاقتصادية؛ يجوز تشغيلها لمقاربة تيار الليبرالية في القرن العشرين. إذ بذلك نبصر السياق التاريخي لتطور هذا التيار، وانبثاق الأطروحة النيوليبرالية كمراجعة نقدية للواقع الاقتصادي الرأسمالي، والإشكالات التي اعترضته خلال ذلك القرن.

فما هو الشرط التاريخي الذي أدى إلى بروز هذه المراجعة وما دلالتها؟

وما هي المدارس النيوليبرالية التي أسهمت في بلورة مفاهيم ومحدّدات الرؤية النيوليبرالية الجديدة؟ وما مكانة مفهوم السوق في الفلسفة النيوليبرالية؟

أولًا: في السياق التاريخي لنشأة النيوليبرالية:

إذا كانت الليبرالية، كفلسفة سياسية ومنظومة اقتصادية؛ قد بدأت في التشكل والتبلور النظري في القرن الثامن عشر، فإن النيوليبرالية -حسب دُعاتها- خط جديد داخل التيار الليبرالي ظهر في بداية عقد السبعينات من القرن العشرين. بيد أنه لفهم أسباب هذا الظهور لا بُدَّ من بحث سياقه؛ بدرس جدل النظرية الليبرالية مع الواقع خلال فترات سابقة لتوقيت ظهور النيوليبرالية. أي لا بُدَّ من الرجوع إلى النصف الأول من القرن العشرين؛ حيث سنلاحظ اشتداد النقد للأيديولوجية الليبرالية، وإخضاعها لمراجعات ومقولات تكشف عن الاختلالات الكامنة في أسسها النظرية وواقعها التطبيقي. تلك المراجعات التي ستخلص إلى المناداة بالحد من حرية الفعل الاقتصادي.

ومن الملحوظ في هذه الفترة تكاثر الكتابات التي تنزع نحو الحديث عن الليبرالية بوصفها أيديولوجية ونظامًا اقتصاديًا مُتقادمًا تخطته البشرية، أو في سبيلها إلى تخطيه! وقد كان هذا الرأي واضحًا في الأطروحات النقدية التي ظهرت في حقل الاقتصاد السياسي، خاصة تلك التي صدرت من داخل الفلسفة الماركسية. وإذا كنا اليوم نسمع خطابًا يُسوق الليبرالية بوصفها النظام المجتمعي الأخير؛ أي الذي يؤشر على نهاية التاريخ، فان المفارقة المدهشة هي أننا لو رجعنا إلى الأدبيات الليبرالية في النصف الأول من القرن العشرين، سنجدها مسكونة بخطاب انهزامي قلق مُثقل بلغة التبرير، يركن إلى الدفاع عن قدرة الليبرالية باستمرار، ومحاولة التدليل على أنه لم يتم تجاوزها. وهذا ما يتجلى بوضوح في النقاش الجميل الذي دار عام (١٩٤٧م) بين تييري موليني (Thierry Maulnier) والليبرالي لودفيغ فون ميس (Ludwig Von Mises) الذي كتب ردًا على الأول مقالة عنونها بـ«هل فشلت الرأسمالية»[1]؛ مدافعًا فيها عن النمط الليبرالي

---

(1) Ludwig Von Mises, Le Capitalisme a-t-il fait faillite? [Has Capitalism Failed?]. France-Amérique. No. 80 (November 23, 1947) pp 1-, 7.

الرأسمالي ضد الانتقادات الشيوعية الموجهة له. وظل هذا الخطاب الدفاعي حاضرًا ومتداولًا حتى عقد الستينات. ونحيل هنا -كمثال فقط- على دراسة نشرها عام (١٩٦٢م) الباحث الأمريكي غلين تندر (Glenn Tinder) في مجلة أكاديمية أمريكية متخصصة (The Journal of Politics)؛ ورغم زعمه في دراسته تلك باستمرارية النظام الليبرالي وقدرته على التجدد، فإن مجرّد طرح موضوع الاستمرارية كإشكال يستفز التفكير ويستوجب التبرير والاستدلال، علامة دالة على القلق. بل إن العنوان الذي اختاره لدراسته كاف بحد ذاته للدلالة على عمق هذا القلق؛ الذي كان يعتمل بداخل الوعي الليبرالي في تلك الفترة التاريخية، حيث عنون دراسته باستفهام مُعبِّر «هل تجاوز الزمن الليبرالية؟» (Is Liberalism out of Date?)[1].

لكن ما سبب هذا القلق الذي كان منظِّرو الاقتصاد السياسي الليبرالي يعبِّرون عنه في النصف الأول من القرن العشرين؟

لقد شهدت المجتمعات الغربية خلال تلك اللحظة التاريخية مجموعة أحداث وتحوّلات جذرية في بنياتها السياسة ونظمها وطرائق إدارتها للمجتمع. إذ خلَّفت الحرب العالمية الأولى واقعًا دوليًا جديدًا شهد بروز ظواهر وقوى جديدة، بفعل انتصار الثورة البلشفية (١٩١٧م) ونشأة النظام الاشتراكي، ثم ظهور الأنظمة الفاشية لاحقًا. حيث برز شرطٌ واقعي جديد تمثل في بروز نظم، وإن كانت شهدت انحطاطًا على مستوى الحريات، فإنها في المقابل أنجزت بفعالية ملحوظة نقلات هائلة في مجتمعاتها -خاصة على مستوى التصنيع- وذلك بفعل السلطة الإطلاقية للدولة، وهيمنتها على إدارة العملية الاقتصادية.

ثم جاءت الأزمة «العالمية» في (١٩٢٩م) لتشكّل ضربة هائلة اهتز لها الاقتصاد الرأسمالي إلى درجة الانهيار. وكانت هذه الأزمة مناسبة لانطلاق التفكير

(1) Glenn Tinder, Is Liberalism out -of-Date?, The Journal of Politics, Vol. 24, No.2. (May, 1962), pp. 258-276.

الليبرالي إلى محاولة فهم مكمن المشكلة، وإيجاد المعالجات الكفيلة بإنقاذ الوضع. ومن الملحوظات التي أثارت انتباه منظري الاقتصاد السياسي الليبرالي؛ أن هذه الأزمة الهائلة لم تمس الاقتصاديات التي تخضع لسيطرة الدولة (الاقتصاديات الاشتراكية)، بل عصفت فقط بالاقتصاديات الليبرالية الرأسمالية، وتلك المرتبطة بها عضويًا بعلاقات وثيقة.

وبناء على هذه الملحوظة المقارنة، ستظهر النظرية الكينزية كمحاولة لتعديل النمط الاقتصادي الرأسمالي؛ حيث سيقترح الاقتصادي البريطاني اللورد جون كينز في كتابه الشهير «النظرية العامة» (١٩٣٦م) حلًا مُرتكِزًا على وجوب تدخل الدولة. وقد أسّس حله هذا على تحليل شامل للاقتصاد السياسي الليبرالي وتطبيقاته، وذلك بناء على دراسة مشكلتين رئيستين هما البطالة والنقد؛ مُنتقدًا النظرية الليبرالية الكلاسيكية في نظرتها إلى سوق العمل، حيث لم تنتبه إلى مشكل البطالة ولم تبلور معالجات كفيلة بالتقليل منها، واعتقدت خطأ بأن كل شخص يستطيع -إذا رغب- أن يجد العمل الذي يناسبه. وعلى النقيض من هذه الرؤية الحالمة، استقرأ كينز النظام الاقتصادي الليبرالي منتهيًا إلى التوكيد على أن البطالة ظلت ملازمة له، الأمر الذي يدفع نحو وجوب اعتبارها مُشكلًا حقيقًا جديرًا بالتفكير والمعالجة.

أما النقد فإن كينز سيؤاخذ أيضًا النظرية الليبرالية الكلاسيكية بسبب قصور فهمها له؛ حيث قدّمت رؤية جد سطحية لمسألة النقود. رؤية لا تجاوز كون النقد مجرّد ظاهرة ثانوية لا أهمية لها في العملية الاقتصادية، فالناس لا يتبادلون نقودًا بل بضائع ببضائع، وما النقد إلا وسيط. في حين يرى كينز أنه ليس هناك شيء أهم في الواقع الاقتصادي من النقد.

وعلى مستوى الرؤية الاقتصادية؛ عاب كينز على الليبرالية افتقارها إلى الرؤية الكلية للواقع الاقتصادي، فهي بسبب فردانيتها تنظر إلى المجتمع بوصفه مجموعة من الأفراد ينبغي أن تعطى لهم حرية مطلقة في الفعل. أما المجتمع فإنه سينتظم

تلقائيًا بناء على تلك العلاقات الناظمة بين أفراد أحرار في سلوكهم. بينما أثبتت الأزمة، التي عصفت بالاقتصاد الرأسمالي؛ أنه لا بُدَّ من تدخل الدولة لترشيد السلوك الاقتصادي. هذا فضلًا عن أن النظرية الكينزية ستؤكّد، من الناحية المنهجية؛ ضرورة وجود رؤية علمية تحدد الكم الكلي للمداخيل والاستهلاك والاستثمار وسعر الفائدة، ليتم ضبط وترشيد العملية الاقتصادية في مستوياتها العامة.

في هذا السياق ستتجه المدرسة الكينزية إلى إنجاز تعديل كبير في النظرية الليبرالية؛ حيث نادت بوجوب تدخُّل الدولة بدل ترك الفعل الاقتصادي مرتهنًا بفردانية «دعه يعمل دعه يمر»، مبلورة بذلك رؤية تقلل من استقلالية وحرية الفعل الاقتصادي. وهذا ما أسماه البعض بإنقاذ الليبرالية من فوضى الحرية، وإخضاع الفعل الاقتصادي لمنطق الدولة لا للمنطق التحرري الإطلاقي للسوق.

لقد كان النقد الكينزي للنظرية الليبرالية أعمق وأوسع مشروع نقدي صدر من داخل المذهب الليبرالي. وقد حظي بانتشار كبير، ففي الوسط الاقتصادي الأكاديمي كان للكينزية أتباع عديدون تبنوا مقولاتها النظرية وجددوا فيها مثل نيقولا كالدور، وجوردن (Gordon)، وبلاندر (Blinder) ... وعلى مستوى التطبيق حظيت بالجرأة في السياسات الاقتصادية التي ستنتهجها الكثير من الدول الرأسمالية. والواقع أن الكف عن حياد الدولة في الشأن الاقتصادي كان إجراءً عمليًا اضطرت دول عديدة إلى الالتجاء إليه مباشرة عقب أزمة (١٩٢٩م)، ويمكن أن نشير هنا على سبيل المثال إلى «النيو ديل»، أي السياسة الاقتصادية الجديدة التي انتهجها الرئيس الأمريكي روزفلت، وفكرة ضبط القوة الشرائية التي قامت بها حكومة ليون بلوم في فرنسا عام (١٩٣٦م).

ويمكن القول بلغة التعميم؛ إن اقتصاديات ما بعد الحرب العالمية قد أخذت في عمومها بالنظرية الكينزية، فاعتمدت التّدخُّل الفعلي للدولة في ترشيد العملية

الاقتصادية. وقد حقق هذا التدخل وقتئذ إنقاذًا ومعالجة لكثير من الإشكالات الخانقة التي عصفت بالاقتصاد الليبرالي.

لكن في بداية السبعينات، ومع حرب أكتوبر (١٩٧٣م)؛ سيشهد الاقتصاد العالمي أزمة أخرى عقب ارتفاع سعر النفط. حيث ستبرز أزمة اقتصادية جديدة لم تكن معروفة بناء على ما هو معهود على مستوى الأزمات الدورية، وتتمثل جدة هذه الأزمة في اقتران التضخُّم بالبطالة، وهو اقتران نادر الحدوث في تاريخ الاقتصاد الرأسمالي، ولم يسبق أن تمت مواجهته بالثقل الذي ظهر به.

وفي هذا الظرف الدقيق والحرج -أي ظرف الأزمة- كان لا بُدَّ من انطلاق مراجعة نقدية للنظرية، وبالفعل ستبرز رؤى اقتصادية عملت على بلورة إطار نظري مغاير للإطار النظري الكينزي. حيث ستزعم هذه الرؤى أن سبب الأزمة لا يكمن فقط في ارتفاع سعر النفط، بل في ارتفاع نفقات الدولة على الخدمات العامة التي تقدمها للطبقات الفقيرة والمتوسطة. وكان الحل المقترح هو التقليل من هذه النفقات، والتراجع عن المقاربة الكينزية والعودة إلى المنطق الليبرالي القاضي بوجوب إطلاق الفعل الاقتصادي من كل قيد خارجي، واختزال سلطات الدولة بالتقليل من مهامها ونفوذها، وجعل السوق كينونة مستقلة بذاتها.

هذا الحل سيتم الاصطلاح على تسميته بالنيوليبراليزم (الليبرالية الجديدة). وهنا نذكر بالمدخل المنهجي الذي استهللنا به؛ فقد قلنا إن المراجعات النقدية التي تطال نظم السياسة والاقتصاد تكون في الغالب لاحقة لأزمات ظهرت خلال التطبيق، وتأسيسًا على ما سبق نقول على سبيل الاختزال:

إذا كانت النظرية الكينزية تراجعًا عن الإطلاق الليبرالي للسلوك الاقتصادي، ورفضًا لحياد الدولة بقصد معالجة أزمة (١٩٢٩م)؛ فإن النيوليبرالية هي محاولة لمعالجة أزمة (١٩٧٣م)، على أساس رفض المنظور الكينزي والمناداة بالعودة إلى الانتظام وفق الرؤية الليبرالية في أشد تمظهُراتها التحررية المطلقة.

ولقد كان للنيوليبراليزم حضور كبير في الفكر الاقتصادي الأمريكي، وخاصة في مدرسة شيكاغو مع أتباع فريدمان، ثم بوكانان وراند ونوزيك. وستجد في فكر هايك ولوباج وروزا وأفتاليون مرجعية نظرية تستلهم منها المفاهيم والرؤى المنهجية لتحليل الإشكالات الاقتصادية والسياسية.

ومما يجدر ذكره أن هذه النظرية ظهرت ابتداء في حقل «الاقتصاد السياسي»؛ كتنظير مرتكز على أصول فكرية كانت قد تبلورت في مدارس أوروبية مثل مدرسة لوزان التي أسسها ليون فالراس (Leon Walras)، والمدرسة النمساوية التي أسسها كارل منجر (Karl Menger)، والمدرسة الانجليزية التي أسسها وليم ستانلي جيفنز (William Stanley Jevons). بيد أن التيار النيوليبرالي سينجح في تجاوز الحقل الاقتصادي إلى بلورة رؤية لا تقتصر على المجتمع والدولة على مستواهما القطري، بل رؤية للعالم بكل تنوعه وتعقيداته. حيث تم تبني المقاربة النيوليبرالية من قِبَلِ المنظمات الاقتصادية الدولية كـ«صندوق النقد الدولي»؛ الذي سيعمل وفق هذه الرؤية على إعادة رسم اقتصاديات الدول الفقيرة بالضغط على حكوماتها لتبني اختيارات نيوليبرالية.

وفي بداية التسعينات من القرن العشرين حدث تحول كبير في الواقع الدولي؛ حيث انهار الاتحاد السوفييتي وباقي منظومته الاشتراكية، فتم الحديث عن إطار جديد للعلاقات يجب أن يسود الواقع الدولي، إطار يتسم بانفتاح الأسواق وزوال الحواجز الجمركية أمام تناقُل السلع وتقليص نفوذ الدولة، وهو الإطار الذي تم الاصطلاح على تسميته بالعولمة. الأمر الذي زاد من توكيد هيمنة الرؤية النيوليبرالية، والدفع بها لتكون المرجعية النظرية للعولمة، والفلسفة التي تستهدي بها المؤسّسات التي تتحكم في الأرض ومن عليها، على تعدد واختلاف أقطارها وثقافاتها ونظمها!

ثانيًا: المدارس النيوليبرالية:

قلنا من قبل إن النظرية النيوليبرالية في طبعتها المعاصرة هي مراجعة نقدية للنظرية الكينزية، وعودًا إلى المفهوم الليبرالي الفرداني، مع الأخذ بالرؤية الكلاسيكية المعتقدة بأن ثمة قانونًا خفيًا يحكم العملية الاقتصادية؛ قانونًا طبيعيًا قادرًا على تسيير هذا العملية وضبط توازنها، ومن ثم فلا حاجة لأي تدخل خارجي (الدولة) من أجل ضبط الفعل الاقتصادي وتوجيهه، لأن مثل هذا التدخل سيؤدي إلى إرباك الواقع واختلاله.

غير أن نيوليبرالية القرن العشرين، إذا كانت رد فعل ضد الأطروحة الكينزية، فإنها من حيث أصولها النظرية ترجع إلى نهاية القرن التاسع عشر؛ حيث ظهرت في توقيت متقارب ثلاث مدارس اقتصادية تؤسس للرؤية النيوليبرالية وتحدد لها مفاهيمها النظرية وأنماطها المنهجية الإجرائية. تلك المدارس الثلاث هي: المدرسة النمساوية مع كارل مينجر، ومدرسة لوزان مع فالراس، ومدرسة كمبردج مع ستانلي جيفنز.

هذه هي المدارس الثلاث المشكلة للمنظور النيوليبرالي، والمؤسسة لمرجعيته النظرية. ومما يلفت الانتباه أنها ظهرت على نحو متزامن في ثلاث جامعات، في سبعينيات القرن التاسع عشر. الأمر الذي يؤكّد أن ثمة شرطًا تاريخيًّا مشتركًا أدى لظهورها في هذا التوقيت المتقارب.

فما هي المبادئ المحددة للنظرية النيوليبرالية التي جعلتها تتمايز عن المنظور الليبرالي الكلاسيكي؟

من حيث النزعة العامة والرؤية المحددة للوجود المجتمعي، وناظمه الاقتصادي؛ أرى أن لا جديد في النيوليبرالية. ليس فقط في نيوليبرالية القرن التاسع عشر (المدارس الثلاث)، بل أيضًا في نيوليبرالية القرن العشرين. إذ إنها كانت مجرد عودة إلى الأصول الكلاسيكية وتعميقًا لنزوعها الفرداني.

لكن على مستوى بعض المبادئ الإجرائية المتعلقة بالاقتصاد السياسي، وأسلوب مقاربة ووصف وتحليل العملية الاقتصادية (الرؤية الميكرواقتصادية)؛ ثمة إضافات منهجية يمكن إيجازها في أربعة عناصر هي:

أولًا: إذا كان الاقتصاد السياسي الليبرالي الكلاسيكي مع آدم سميث وريكاردو قد أكّد على أن العمل هو محدّد القيمة، فإن المنظور النيوليبرالي مع مينجر وفالراس يرى أن المنفعة هي محدّد القيمة. وهو في نظرنا توكيد إطلاقي على المنظور النفعي المتعلق بذاتية المستهلك؛ الأمر الذي جعل التحليل النيوليبرالي ينتقل من مستوى الموضوعية إلى مستوى الذاتية.

ثانيًا: في تصنيف منهاجيات اتجاهات الاقتصاد السياسي، غالبًا ما تجمع هذه المدارس الثلاث في بوتقة واحدة توسم بـ «المدرسة الحدية» (l`école marginaliste). وهذا النعت راجع إلى أن النيوليبرالية تنتهج في تحليلها الاقتصادي الأسلوب الحدي الذي يتقصد دراسة الوحدات الاقتصادية الأخيرة. فالرأسمال الحدي هو آخر مقدار تم استثماره من الرأسمال، والأجر الحدي هو أجرة آخر عامل، والسعر الحدي هو «سعر آخر وحدة أُنتجت من مادة معينة»[1].

إن المنظور النيوليبرالي في أسلوبه البحثي منظور حدي. وعندما نؤكد هذه الخصيصة المنهجية في رؤيته، لا نقصد أن المنظور الليبرالي الكلاسيكي لم ينتهج هذا الأسلوب إطلاقًا؛ بل نقصد أن ثمة اختلافا في مقدار الإيغال في الانتهاج. أما عن السبق إلى اعتماد الأسلوب الحدي، فإننا نجده أيضًا عند ريكاردو في دراسته للريع.

ثالثًا: لا تخلو الرؤية النيوليبرالية لعالم الاقتصاد من نزوع خيالي تجريدي؛ وذلك لأن الأساليب والمفاهيم المنهجية التي أسستها هذه المدرسة تنزع إلى بلورة

---

(١) فتح الله ولعلو، «الاقتصاد السياسي»، ج١، دار النشر المغربية، البيضاء، ١٩٨٤، ص١٢٨.

ما تسميه بـ«الاقتصاد الخالص» أو «الاقتصاد المحض» (Economie Pure)، حيث يتم تصور الفرد، والمصلحة الشخصية، والسوق ذي النظام التنافسي التام (نظرية المزاحمة التامة).

رابعًا: على المستوى المنهجي، أيضًا، يتميز التحليل النيوليبرالي للوضع الاقتصادي باستمداد الصياغة الرياضية، واعتماد المقاربة الميكرو اقتصادية التي تنظر إلى الوحدات الصغرى وتؤسّس باستقرائها مفاهيم وأحكامًا عامة. وهنا يمكن أن نستحضر، كتوكيد على هذا النزوع الاستقرائي؛ مقارنة دالة أنجزها أحد كبار رموز المدرسة النمساوية (بافريك) عندما قارن بين المنظور المنهجي الذي اشتغل به روّاد الاقتصاد السياسي، أي الليبراليين الأوائل (سميث، ريكاردو، مالتوس)، والمنظور الذي اشتغل به النيوليبراليون. حيث خلص إلى أن النقص المنهجي الذي يعتور المنهجية الكلاسيكية هو في عدم ارتكازها على الاستقراء، وهذا ما عوضه المنظور الليبرالي الجديد حسب رأي بون بافريك[1].

وإضافةً إلى هذه المحددات الأربعة التي تمتاز بها النظرية النيوليبرالية، ثمة محددات أخرى يمكن أن نتلمسها من خلال إيجاز رؤى هذه المدارس الثلاث المؤسسة للتيار النيوليبرالي:

فبالنسبة للمدرسة النمساوية، فقد تميزت بنزعة نفسية في تحليلها للفاعل الاقتصادي. ومن أهم رموز ومؤسسي هذه المدرسة الاقتصادية كارل مينجر (Karl Manger)، وفون فيزر (Von Wiser)، وبون بافريك (Bohn Bawerk)، وهايك (Hayek).

وقد اهتم مينجر بتحديد مفهوم القيمة، وانتهى إلى ربط قيمة الشيء الاقتصادي بذاتية الطالب له؛ حيث أن الخيرات تُقاس بحاجة المستهلك والقيمة التي يعطيها إياها.

---

(1) Eugen Bohm-Bawerk, op cit.

وفي السياق ذاته، أي سياق المقاربة الفردية النفسية؛ سيُقدّم بون بافريك نظرية تعطي الأولوية للتنظيم في تأسيس وتطوير الواقع الاقتصادي. كما أنه سيميز بين الربح والفائدة، مُعتبرًا الربح ناتجًا عن التنظيم، بينما الفائدة ناتجة عن الرأسمال[(١)].

ويختزل بون بافريك، الذي ينعته شُمبتر بـ «ماركس البورجوازي»[(٢)]؛ قوى الإنتاج في اثنين هما «الطبيعة والعمل»[(٣)]. بينما الرأسمال في منظوره ليس سوى نتاج وليس قوة مؤسسة؛ لأنه حصيلة الطبيعة والفاعلية العملية.

أما إسهام فون فيزر فتركز في التحليل الحدي، حيث أنجز تطبيقات رياضية لقياس الحدود الاقتصادية، كما أنه اشتهر بـ «نظرية التنسيب Théorie de l´imputation»[(٤)].

أما مدرسة لوزان فيُعَد ليون فالراس والسوسيولوجي الإيطالي فلفريد باريتو، الذي كان خليفة فالراس على كرسي الاقتصاد في جامعة لوزان؛ أهم المؤسّسين. ومن حيث الإسهام النظري، قدم فالراس في كتابه «عناصر الاقتصاد السياسي المحض» (١٨٩٦م) آراء جديدة حول القيمة والتبادل والتوازن العام[(٥)]. ففي تحليله للتبادُل أشار إلى أنه يقوم على تداخل الندرة والمنفعة، وهما المحددان اللذان يسهمان في تحديد القيمة. أما في تحليله للمنفعة فإنه ينتهج الأسلوب المنهجي الحدي؛ حيث يرى أن مقياس المنفعة يتحدد برغبة الفرد/ المستهلك في آخر وحدة حدية. والواقع الاقتصادي، حسب فالراس، بنية منظمة تؤسس لواقع توازُني بين مختلف مكوناتها. و«يتضمن مفهوم التوازن الاقتصادي القوى والآليات والظواهر

---

(١) محمد حركات، م. س، ص٩٤.

(٢) م.ن، ص٩٤.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر.

غير الاقتصادية، النفسية والسوسيولوجية والسياسية؛ التي تتكامل وتتضامن فيما بينها بالتأثير في المجموع، وضمان الاستقرار من أجل تحقيق التوازن العام وليس التوازن الجزئي كما عند مدرسة كمبريدج»[١].

وبالنسبة لباريتو، فقد تبنى هذه الأطروحات مُضيفًا إليها إعمال الرؤية الرياضية في التحليل[٢].

وفي السياق ذاته، وبنفس المنظور الحدي؛ سيتأسّس داخل كمبردج تيار نيوليبرالي على يد ستانلي جيفنز (Stanley Jevons) وألفريد مارشال، وقد ركز جيفنز على مسألة المنفعة كمحدّد للقيمة، في حين أنجز مارشال نظرية نيوليبرالية جامعة بين التيارين الكلاسيكي والحدي؛ وذلك بإرجاعه القيمة إلى الكلفة والمنفعة معًا، الأمر الذي خفف من الإيغال في النزعة الذاتية التي هيّمنت على المنظور النيوليبرالي وزاد من تقدير العوامل الموضوعية.

وقد أثمرت هذه القدرة التركيبية الفريدة التي امتاز بها منهج وتفكير مارشال نظرية اقتصادية متناسقة ومبنية على نحو دقيق. حتى أنها دفعت البعض إلى القول بأن «علم الاقتصاد وصل إلى نهايته سنة (١٩٢٤م)»[٣]؛ في إشارة إلى بلوغ الأطروحة النظرية التي قدمها مارشال من التناسق والاستيعاب للميراث المعرفي للاقتصاد السياسي درجة حسم الكثير من الإشكالات العالقة، والتأسيس لأطروحة جامعة.

وعلى المستوى المنهجي، تميزت المقاربة التي اعتمدها مارشال بالتحليل الجزئي؛ حيث ركّز في دراسته لفاعلية التنظيم داخل الحقل الاقتصادي على مفهوم

---

(١) نفس المصدر.

(٢) ولعلو، م.ص، ص١٣١.

(٣) محمد حركات، م. س، ص٩٥.

«المقاولة»، «سواء فيما يخص العرض أو الطلب أو التوازن بينهما»[1]، وذلك خلافًا لمنظور فالراس القائم على مفهوم «التوازن العام».

إن علم الاقتصاد، في منظور مارشال، قريب من علم الأحياء منه إلى علم الميكانيكا. ويبدو هذا النزوع نحو النظر إلى العملية الاقتصادية من منظور بيولوجي واجتماعي واضحًا في دراسة مارشال لما سماه بدورة حياة المقاولة؛ حيث ركز على لحظات هذه الدورة وخصائصها، بادئًا بـ«مرحلة النشأة ثم مرحلة النمو أو الشباب الذي يكون فيها المنظم المؤسس ديناميًا مُجدًا وخلاقًا مبدعًا. وتمثل هذه المرحلة مرحلة نمو العائد المتزايد (rendement croissant) الناتجة عن متانة التنظيم الداخلي للمقاولة، ووفرات الإنتاج والربحية، وأخيرًا مرحلة العائد المنخفض (la phase des rendements décroissants) التي تتجلى في انخفاض الحيوية في الإنتاج»[2].

كما كان مارشال أول من بلور نظرية عامة للأسعار تأخذ بعين الاعتبار اختلاف الأسواق، من أسواق المزاحمة التامة إلى أسواق المزاحمة الاحتكارية»[3].

وختامًا نقول إن النظرية النيوليبرالية في مقاربتها الحدية للواقع الاقتصادي إذ تكشف عن مجموعة من القوانين المنظمة لهذا الواقع، فإنه لا ينبغي النظر إليها بوصفها قراءة موضوعية محايدة، بل كما أبانت العديد من الانتقادات التي وجهت إليها؛ هي مقاربة شديدة الصلة بمصلحة الرأسمال حيث تنظر من داخل أولوياته. فلم تنشأ هذه المدرسة في أواخر القرن التاسع عشر، ولم تزدهر في سبعينيات القرن العشرين إلا بالتزامن مع بروز طبقة ثرية جدًا؛ متغولة في هيمنتها على الواقع

---

(١) م.ن، ص٩٥.

(٢) م.ن، ص٩٥.

(٣) م.ن، ص٩٧.

الاقتصادي، ومهيمنة على مقدراته. ففي نهاية القرن التاسع عشر «ظهرت طبقة اجتماعية جديدة من الأثرياء، بفضل تطور قوى الإنتاج وتنمية رأس المال وتوسع الاستعمار خارج أوروبا في كل أطراف المعمورة، طبقة لا تشارك في الإنتاج وتحصل على دخول ريعية مهمة؛ الأمر الذي أدى لظهور عدد من الكتاب الذين يدافعون عن مصالح هذه الطبقة وتطلعاتها (الريع الاستهلاكي، الربح، إشباع الرغبات ...)»[1].

وفي نهاية القرن العشرين، ستنبعث من جديد النظرية النيوليبرالية كرد فعل ضد النظرية الكينزية؛ أي ضد تدخل الدولة، وبالتالي كانت في أساسها تعبيرًا طبقيًّا يتلبس بلبوس علم الاقتصاد السياسي، ليغلف رغبة تلك الفئة المهيمنة على اقتصاد الأرض؛ فئة لا تنظر إلا إلى تنمية مصالحها. ومن ثم لا غرابة أن نجد منظري النيوليبرالية يذهبون إلى حد المناداة بإلغاء أبسط شروط الإعانات والتضامُن الاجتماعي.

هذا على مستوى الارتباط بين الرؤية النيوليبرالية والشرط الاجتماعي. أما على المستوى المنهجي، فقد عاب عليها نُقادها سقوطها في «الفردانية»، وامتثالها لمنطقها، ومن بين أوائل من ركز على إبراز هذا النقص في التصور النيوليبرالي: الماركسي بوخارين (N.Boukharine).

لقد أدى هذا النزوع الفرداني الذي تتسم به النظرية النيوليبرالية إلى وقوعها في كثير من الإشكالات والمآزق، سواء من جهة المنظور الأخلاقي أو المنظور الاقتصادي. بل حتى على المستوى المنهجي، فإن المقاربة الفردانية للواقع الاقتصادي أنتجت الكثير من المفارقات والمزالق. وهذا ما وعاه بعض النيوليبراليين أنفسهم، فنبهوا إلى مكامن الاختلال؛ لكنهم ظلوا مشدودين في هذا النقد إلى إشكاله المنهجي فقط، ولم يوسعوا رؤيتهم لنقد الرؤية المجتمعية النيوليبرالية. وأرى أن من أهم الأبحاث التي انتقدت اعتماد الرؤية الفردانية على

---

(١) م.ن، ص٩٨.

المستوى الميتودولوجي بحث روبير نوزيك: «الفوضى والدولة واليوتوبيا»[١]؛ الذي سينتقد فيه، بشدة؛ المدرسة النمساوية التي بالغت في انتهاج المنظور الفرداني في مقاربة الظاهرة الاجتماعية والاقتصادية.

أما على مستوى مفهوم المنفعة، فإن التنظير النيوليبرالي يتناقض مع طبيعة الواقع الاقتصادي ذاته؛ حيث أن المنفعة لا ترتبط في الواقع الفعلي بقيمة السلعة، بل إنها تخضع للثمن داخل السوق. هذا فضلا عن أن «مفهوم المنفعة الحدية صعب التطبيق على أرض الواقع»[٢].

ثالثًا: النيوليبرالية وتأليه السوق!

غالبًا ما كان السوق يُطرح في أدبيات الاقتصاد السياسي كحقل تبادُلي، ومؤسسة من بين مؤسسات أخرى تشكّل في مجموعها الواقع الاقتصادي. لكنه اليوم يُطرح بصيغة فاعل مُطلق، واحد لا شريك له؛ فالمنظور النيوليبرالي الراهن يدفع برؤية لا تجعل من السوق عاملًا اقتصاديًا فقط، ولا فاعلية أو مؤسسة من بين فعاليات ومؤسّسات أخرى؛ بل كيانًا له قداسة يَحْرُمُ التدخل فيه أو حتى توجيهه من قِبَلِ سلطة خارجية عليه. إنه توثين جديد يصنع صنما تُخلع عليه حُلل القداسة في أعلى صورها. بل إن هيمنة المفهوم تتجلى بوضوح في الأطروحة النيوليبرالية لنمط «اقتصاد السوق»، حتى نجد عند أحد كبار مؤسّسي التيار النيوليبرالي (ميلتون فريدمان) مرادفة تطابقية بين الحرية وهذا النمط؛ إلى درجة نعت فريدمان للنقد الموجه لاقتصاد السوق بأنه مُجرد انتقاد نابع من نقص في الإيمان بالحرية! يقول فريدمان في كتابه «الرأسمالية والحرية»: «إن الذي يكمُن خلف غالبية الحجج المقدّمة ضد اقتصاد السوق، هو نقص الإيمان بالحرية ذاتها»[٣].

---

(1) Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, New York: Basic Books, 1974, p.33.

(٢) محمدحركات، م.س، ص٩٨.

(3) Milton Friedman, Capitalisme et Liberté, trad. française, Laffont, 1971, p30.

هكذا يتحدث النيوليبرالي بالأسلوب الوثوقي ذاته، الذي ينطق به الكاهن الذي ينظر إلى أي تشكيك في أقنوم من أقانيمه بوصفه نابعًا من خلل في الإيمان، ولا يسمح لنفسه بالتفكير ولو للحظة في إمكان زيف واختلال الأقنوم ذاته!

والمفارقة أن الأطروحة النيوليبرالية التي تذهب مع نظرية «اقتصاد السوق» إلى حد إطلاقها تحت مسمّى العولمة، بوصفها فتحًا للحدود الجمركية وإزالتها؛ نجدها تختزل فتح الحدود في تناقل السلع تخصيصًا، وترفض فتحها أمام حركة اليد العاملة. بل تحرص حرصا شديدًا على منع هذه الحركة، بل ورفضها أحيانًا بمنطق عنصري يستعلي بالأنا الأوروبي، فتنظر إلى المهاجر نظرة ريبة واستعلاء. والمضحك أن بعض المنظرين النيوليبراليين عندما يطرحون مثل هذه التصورات، ويستشعرون تناقضهم المذهبي وتضادهم مع شعار الحرية، التي يزعمون رفعها والامتثال لها؛ يحاولون تبرير مأزقهم هذا على نحو يزيد في فضح اختلال موقفهم. لنتأمّل مثلًا التحليل الذي قدمه الليبرالي المعاصر باسكال سالان في الفصل الحادي عشر من كتابه «الليبرالية»؛ حيث يقول: كيف يمكن أن ندافع عن «التبادل الحر»، أي حرية حركة البضائع؛ مع معارضتنا بقوة لحرية حركة البشر؟ ثم يجيب بمنطق تبريري: «إن حرية الهجرة لا تعني أن (الآخر) له الحق في الذهاب حيث يريد، بل تعني بأن له الحرية في أن يذهب إلى حيث يُرغب في استقباله»[1]!!

هكذا يحسب سالان أنه تخلص من مفارقته، وينسى أن يسائل ذاته لماذا لا يسمح لمجتمعات العالم الثالث أن تشتغل بنفس المنطق تجاه السلع والبضائع؛ فتكون حرية انتقال البضاعة لا حيثما يُريد منتجها، بل إلى حيث يُرغب في استقبالها؟

لا يفكر النيوليبرالي على هذا النحو، بل يرتاح جدًا لاستعمال أكثر من مكيال!

---

(1) Pascal Salin , Libéralisme , Odile Jacob, Paris, 2000. Chap11.

في تحليلنا لنظرية السوق، نرى أنه رغم إعطائنا الأولوية من الناحية المنهجية لمنظور الاقتصاد السياسي، فإننا نستهدف أيضًا التوكيد على مسألة أعمق؛ وهي أن الرؤية النيوليبرالية للسوق لها أبعاد وانعكاسات ثقافية ذات أثر عميق في التشكيل النفسي والقيمي للإنسان والمجتمع المعاصرين. ومن ثم فهي تجاوز الحقل الاقتصادي، من حيث هو حقل سلع مادية؛ إلى حقل الثقافة وما يرتبط به من أنساق رمزية وقيمية. ومن ثم فنقدنا لهذه الرؤية ليس باعثه مجرد نقد لنزوعها نحو فرض الهيمنة الغربية على المقدرات المادية للأرض، بل هو أيضًا نقد لفرض النسق الثقافي الغربي.

بيد أن ذلك لا يمنع من الإسهاب ولو قليلًا في إعمال المقاربة الاقتصادية، ولإنجاز ذلك نبدأ بهذا الاستفهام الأولي:

ما هي دلالة الرؤية النيوليبرالية للسوق؟ وما الأوهام التي تستبطنها؟

يُشكل مفهوم «السوق» في الاقتصاد السياسي عاملًا لا بُدَّ من استحضاره، إن أردنا إنجاز مقاربة للواقع الاقتصادي في شموليته وتنوع مؤسساته وتشابك علاقاته. وفي سبيل درسه والكشف عن القوانين الناظمة لحركته ابتُدعت رؤى نظرية متعددة، كان أشهرها ما طرح في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ حيث تم تحديد وضعيتين اثنتين تمثلان المعيارين النظريين لقياس طبيعة السوق والقوانين الناظمة لحركته، هما:

١ - وضعية المنافسة التامة.

٢- ووضعية الاحتكار التام.

وهما النظريتان اللتان سيتم بناء عليهما -ونقدًا لهما- التنظير لوضعيات جديدة بديلة كوضعية سوق المنافسة الاحتكارية، ووضعية الاحتكار العددي.

لنستحضر في البدء الرؤى الكلاسيكية لنظام السوق التي اختصرناها سابقًا في وضعيتين اثنتين. بالنسبة للنظرية التقليدية المحددة لوضعية «المنافسة التامة»؛ سعى الاقتصاد السياسي الرأسمالي إلى تحديد الشروط الناظمة لها، فانتهى إلى كونها خمسة؛ هي: الذرية، والشفافية، وحرية الدخول، والسيولة، وتجانس المنتوج.

وذرية كيان السوق يُقصد بها أنه مكون من مجموعة كبيرة من الفاعلين (العارضين للسلع والطالبين لها)، لكن هؤلاء الفاعلين هم ذرات مُجزأة؛ لا يمكن لأي ذرة منها أن تتحكم بمفردها في مجرى السوق.

أما الشفافية فتعني أن السوق كيان بلا أسرار؛ حيث كل الفاعلين فيه مكشوفين لبعضهم البعض، ووجود أسرار يعوق الحرية الفعلية للسوق، ويخلخل شرط المنافسة الحقيقية.

أما حرية الدخول فتعني أن السوق ذو أبواب مفتوحة؛ من حق جميع الأفراد الدخول إليه (كطالبين أو عارضين)، وإذا ما ابتُدعت قوانين تمنع الدخول إليه، فإنه ينتفي منه شرط أساس من شروط المنافسة التامة.

أما شرط السيولة فيُقصد به أن الطلب والعرض بينهما تواصُل، وفي حالة وجود احتكار أو حاجز يمنع مثلاً الاختيار الحر للطالب أو الاتصال الحر للعارض، فإن السوق يفقد شرطًا من الشروط المحددة والمؤسسة لحالة التنافسية التامة.

أما خامس الشروط فهو تجانُس المنتوج، وهو شرط قد يبدو مُغرقًا في التنظير، لكنه حاصل مترتب عن القياس النظري، فالمنتوج يجب أن يكون متجانسًا مهما تعدد عارضوه/ بائعوه؛ لأنه لو كان مُختلفًا سيخلص بالطالبين (المشترين) إلى التمركز حول عارض (بائع) معين؛ «الشيء الذي يُبطل قواعد المزاحمة التامة»[1]، أي يبطل شروط المنافسة التامة.

---

(١) ولعلو، م. س، ص٥٤٦.

أما النظرية المحددة لوضعية الاحتكار التام، فإن حالة السوق فيها تتميز بأحادية العارض وتعدد الطالب. ويُعد المُنظر الاقتصادي كورنو أول من حللها، وذلك في النصف الأول من القرن التاسع عشر. والسوق المنتظم بشروط الوضعية الاحتكارية المطلقة يتميز بوجود عارض واحد (منتج/ بائع)، وطالبين مُتعددين (مشترين)؛ وبذلك تنعدم المنافسة وينفتح الباب للعارض ليُحدد السعر وفق مصلحته. لكنه في وضعية سوق الاحتكار التام ليس مُطلقَ الحرية؛ إذ لا بُدَّ من الأخذ في الاعتبار القدرة الشرائية للطالبين، بل وإمكان استغنائهم عن السلعة (المنتوج)؛ لأنه حتى إذا كان يستحيل على الطالب/ المشتري إيجاد سلعة مماثلة، فإنه لا يستحيل عليه تعويضها بسلعة متقاربة.

لكن نظرية السوق كما تبلورت في الفكر الاقتصادي الكلاسيكي بدت بافتراضها لهذين الوضعيتين مُغرقة في التنظير؛ فبينها وبين الواقع الفعلي للممارسة الاقتصادية بون شاسع، لذا اضطر الاقتصاديون إلى تأسيس نظريات بديلة تستنزل مفهوم السوق من سماء التجريد ليطابق الواقع العملي.

فخلال القرن العشرين تبدلت الوضعية الاقتصادية، وتغيرت الكثير من خصائصها. فإذا كان السوق الرأسمالي في القرن التاسع عشر شهد وضعيات تجسدت فيها المنافسة التامة، فإنه خلال القرن العشرين ظهرت عوامل جديدة لم يعد معها السوق مُشكلًا من ذرات صغيرة، بل من وحدات كبرى لها سلطتها الفعلية. ولم يعد بإمكان الرؤية الاقتصادية الزعم بأن السوق حر، بل ثمة عوامل وقوانين أخذت تتحكم في عملية الدخول إليه. كما أن تطور تقنية الإشهار (الدعاية)، باعتبارها آليات لصناعة ذوق المستهلك؛ تُشكك في مصداقية شعار حرية الطلب وسيولة العرض.

ولتبديل الرؤية النظرية المغرقة في التجريد قصد انسجامها مع مستجدات الواقع الاقتصادي، ظهرت نظريتان اثنتان تحاولان تحديد ماهية السوق على نحو يقارب بين دلالته وواقعه؛ وهما: نظرية «المنافسة الاحتكارية»، ونظرية «الاحتكار العددي».

تقوم نظرية المنافسة الاحتكارية، التي تبلورت مع أبحاث الاقتصادي الأمريكي إدوارد شامبرلين وخوان روبنسون؛ على المزاوجة بين النظريتين السابقتين مع تعديل فيهما؛ حيث أخذت من نظرية المنافسة التامة فكرة وجود تنافس فعلي داخل السوق، وذلك بفعل وجود كثرة من العارضين (البائعين)، وهي كثرة تمنع أن ينفرد واحد منهم بالتأثير المطلق. لكن هذا الموقف سيتم تعديله بالأخذ من النظرية الاحتكارية، حيث إن هؤلاء العارضين رغم تعددهم، مختلفين؛ لأن كلا منهم يختص بمنتوج، والمنتوج يختلف عن شبيهه اختلافًا يجعل المنتج/ العارض يتمتع باحتكار جزئي. بمعنى أن المنتج في وضعية المنافسة الاحتكارية يحتل مكانة شبيهة بالتي يكون عليها في وضعية الاحتكار التام.

أما نظرية «الاحتكار العددي»، فتقوم على شرط أساس؛ وهو قلة عدد المنتجين. وهذا ما ظهر خلال القرن العشرين في كثير من القطاعات الاقتصادية التي شهدت تحوّلات في اتجاه تشكيل وحدات إنتاجية تتكتل في ما بينها لصنع قدرة احتكارية يصعُب منافستها. ومن ناحية المقياس الاقتصادي ثمة حد أدنى للاحتكار العددي يتمثل في وجود وضعية «الاحتكار الثنائي».

إن هذه الوضعيات المتعددة التي نظر لها الاقتصاد السياسي مُقبلة اليوم على تحولات نوعية بفعل التغييرات البنيوية التي تتعرض لها اقتصاديات العالم بفعل عولمة نمط «اقتصاد السوق».

فما دلالة هذا النمط «الجديد»؟

يذهب غالبية مؤرخي الاقتصاد السياسي المعاصرين إلى أن هذا المفهوم غامض وغير محدد الدلالة. وخاصة عندما يُطرح في سياق الخطاب السياسي، فعادة ما يطرح كنقد للاقتصاديات الأخرى التي لا تنتظم به؛ أي أن تعريفه يتم بالسلب. الأمر الذي يؤكد تعدد دلالات المفهوم وصعوبة ضبط معناه.

كما يُلاحَظ أن مفهوم «اقتصاد السوق» هيمن اليوم إلى درجة أصبح البديل المصطلحي لمفهوم الرأسمالية؛ فبدل الحديث عن توسُّع وفرض النمط الرأسمالي على مستوى العالم، أصبح الكلام اليوم - كما يقول باتريك فيرلي (Patrick Verly)- عن «اقتصاد السوق»[1]. فهو من ثم تعبير يختزل معنى شاسعًا دالًا على نمط اقتصادي، وليس فقط إجراءً تنظيميًا يُغيّر بعض قوانين تفاعل الطلب والعرض.

والواقع أن هذا الاقتران بين اقتصاد السوق والاقتصاد الرأسمالي نجده موضوع بحث الكتابات التأسيسية المبكرة التي درست بنية الاقتصاد الرأسمالي؛ مثل كتابات السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر، وهي أبحاث مبكرة تدل على مركزية مفهوم السوق داخل النمط الرأسمالي. لكن وضعية المفهوم اليوم ترتفع إلى مستوى لا يخلو من جدة وجذرية أيضًا.

ونمط اقتصاد السوق تم طرحه في الأدبيات النظرية المبكرة كفكرة لتحرير حقل الاقتصاد من تدخل الدولة، ومعلوم أن هذا التدخل كان حاجة مُلحة اضطر الاقتصاد الرأسمالي إليها بسبب أزمة (١٩٢٩م). في هذا السياق ظهرت النظرية الكينزية، كما قدم بولانيي (Polanyi) في أربعينات القرن العشرين رؤية نقدية لآليات اشتغال السوق؛ يؤكد فيها أن تركه دون ضوابط وتدخُّل من قبل الدولة يؤدي إلى الفوضى. لكن الاتجاه النيوليبرالي، عند ظهوره كرد فعل نقدي ضد الكينزية؛ سيرى أن التدخُّل في السوق هو نفي لحرية الفعل الاقتصادي ومساس بطبيعة العملية الاقتصادية ذاتها. ولذا نجد النظرية النيوليبرالية تدفع باتجاه استعادة الليبرالية بمدلولها المطلق، فتتحدّث عن استقلالية السوق وكينونته على نحو يرفعه إلى أقنوم مقدّس لا يجوز المساس به أو التدخل فيه.

(1) Patrick Verly, art, économie de marche, inuniversalis 10, version dvd.

وبفعل التحولات الجيوسياسية الراهنة، وما رافقها وأسس لها من تطور في تقنية الاتصال، ومع طرح فكرة العولمة بوصفها انتزاعًا للحواجز الجمركية أمام تناقل السلع المادية والثقافية؛ أصبح العالم بأكمله يُنظر إليه بوصفه سوقًا مفتوحًا. فالخطاب النيوليبرالي في تحديده لماهية السوق يؤكّد وجوب حرية تناقل السلع ورؤوس الأموال، ولذا غالبًا ما يتم استعادة عبارة فانسون دوغورناي الشهيرة للتعبير عن هذا المطلب الليبرالي؛ أي قوله: «دعه يعمل، دعه يمر». وأصل العبارة كما هي عند دوغورناي هو: «دع الأشياء تمر، دع الناس تعمل». والنصف الأول من عبارته الذي يعني به إسقاط الحواجز الجمركية أمام تناقل الأشياء (السلع)، هو ما تم استعادته عند الحديث عن العولمة؛ للتعبير به عن مطلب تحويل العالم إلى سوق مفتوحة ومشرعة الأبواب.

لكن هنا لا بُدَّ من التحذير من التباس قد يقع فيه البعض، فيظن أن دوغورناي كان يدعو في القرن الثامن عشر إلى سوق دولية مفتوحة! وهو الالتباس الذي حذر منه موريس فلامون[1]؛ ذلك لأن مطلب دوغورناي كان إزالة الحواجز الجمركية التي تقسم بلده فرنسا، فعبارته إذًا كانت تختص بالتجارة الداخلية لا الخارجية. وبالتالي، فإن الوضع الجديد الذي نعيشه راهنًا، مُغاير تمامًا لما كان الاقتصاد السياسي الكلاسيكي قد عالجه من قبل؛ فنظريات السوق السابقة -على تعددها واختلافها- لم تعد قادرة على استيعاب التغيير البنيوي الذي أخذت إرهاصاته ومعالمه في البروز اليوم.

وبالنظر إلى ما هو راهن، وإلى الإرهاصات المستشرفة لما سيكون؛ يتأكَّد أن المشروع النيوليبرالي لا يهدف إلى تحرير الإنسان، بل تحرير الرأسمال الاقتصادي من كل قيد، بما فيه قيد القيم، وتحجيم سلطة الدولة لتتصرف القوة الاقتصادية كما تشاء. ومن هنا، فإن الرؤية النيوليبرالية ليس فيها أي شيء «نيو»، بل هي رؤية

(1) Maurice Flamant, op cit, p31.

تسعى إلى استعادة البداية المتوحشة للنظام الرأسمالي مع لحظة الثورة الصناعية، خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر؛ حيث كان للرأسمال كل الحق في طحن المعادن والبشر على حد سواء، من أجل نفخ حافظة النقود. فإطلاق السوق يقترن في التنظير النيوليبرالي مع مقولات لا إنسانية، من قبيل ما يشيع في الخطاب النيوليبرالي اليوم، من أن «مراعاة البُعد الاجتماعي واحتياجات الفقراء أصبحت عبئًا لا يطاق»، و«أن دولة الرفاه تهدد المستقبل، وأنها كانت مُجرَّد تنازل من جانب الرأسمال إبان الحرب الباردة، وأن ذلك التنازل لم يعد له الآن ما يبرره بعد انتهاء هذه الحرب»، وأن «شيئًا من اللامساواة بات أمرًا لا مناص منه»[1]. وهي عبارات على فجاجتها وتوحشها لا تخجل الأدبيات النيوليبرالية من النطق بها وإعلانها. لكن لا ينبغي الاندهاش من إذاعة هؤلاء لهذا الخطاب الفج، فالصوت النيوليبرالي ليس صوت فكر يصدر عن ذات «إنسانية»، بل هو صوت الشراهة القاصدة إلى الربح المادي فقط، إنه صوت النقد/ الفلوس!

وهل كان للفِلْسِ يوما قيمٌ حتى يحتشم أو يخجل؟!

وختامًا نقول، تأسيسًا على ما سبق؛ إن التوجهات النيوليبرالية لا جديد فيها سوى مزيد من إطلاق النزعات التي أفصح عنها الفكر الليبرالي الكلاسيكي، مع تعميق البعد النفعي، وتأسيس الفضاء المجتمعي على مبدأ اللذة بمدلولها الحسي. وهذا النزوع النفعي الذي يهيمن على الرؤية النيوليبرالية لا يتمظهر فقط في رؤى مينجر وفالراس الناقدة لنظرية سميث وريكاردو في العمل كمحدد للقيمة، بل إنه نزوع عام يتجلى بدءا من نظرية القيمة، وانتهاء بنظرية السوق الذي تم تأليهه مع النيوليبرالية، وإطلاق آلياته التي بلغت مع التغوّل الإعلامي حد تنميط الذوق،

---

(١) هانز بيتر-مارتن وهارالد شومان، «فخ العولمة-الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية»، ترجمة: عدنان عباس علي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٨، ص٩.

وتقويض الحرية الذاتية للفرد الإنساني بتكبيلها بحاجات «عبثية»، من أجل حبسه في دوامة الاستهلاك.

ولذا نرى أن البشرية اليوم في أمس الحاجة إلى التخلص من هذه الهيمنة النيوليبرالية الغربية؛ التي تسعى لفرض نموذجها المجتمعي ومفهومه الساقط عن الإنسان والقيم الناظمة لعلاقاته. حيث تسعى هذه الثقافة المهيمنة إلى ترسيخ ما يُسميه جارودي بنموذج «إنسان السوق» أي الإنسان الاستهلاكي؛ إنسان يدور ويتمحور حول الأشياء منشغلًا كليًا بالسعي نحو امتلاكها. إنسان أراه محكومًا بكوجيتو جديد؛ مفاده: «أنا أستهلك أنا موجود»، بدل الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر أنا موجود»! لكنه في الحقيقة لا يستهلك الأشياء بل تستهلكه الأشياء.

هذا هو للأسف نموذج الإنسان الذي يسعى المشروع الثقافي النيوليبرالي إلى تمريره إلى العقول، وصوغه في النفوس. إنه نموذج ساقط متهافت لا بُدَّ من مدافعته؛ نموذج يظن أن كينونة ووجود الإنسان لا يتحققان إلا بالامتلاك، كما يقول إيريك فروم مُنتقدًا هذا المفهوم الذي تشيعه ثقافة الحداثة. إن سيادة هذا المفهوم لا بُدَّ من أن تنتهي بالإنسان إلى الدمار النفسي وضنك العيش؛ لأنه إذا دخل في إيقاع الاستهلاك وامتلاك الأشياء، فإن هذا الإيقاع سيطحنه ويُفنيه، ويفرغ حياته من المعنى والقيم. فالكائن الإنساني المنشغل بالاستهلاك الدائر حول «عالم الأشياء»، حسب تعبير مالك بن نبي؛ ينتهي إلى أن تستعبده تلك الأشياء، فيتملكه إله وثني جديد هو «إله السوق». وهذا هو السائد الآن.

وإذا كان الفيلسوف الألماني كانط قد استشعر مبكرًا، في القرن الثامن عشر؛ خطورة التحولات التي ستلحق البشرية بفعل الثورة الصناعية، فدعا إلى إنشاء أنثروبولوجيا فلسفية تعنى بدراسة الإنسان، فإن السياق الذي يسير فيه عصر العولمة هذا يجعل الحاجة إلى هذا الوعي الأنثروبولوجي أكثر إلحاحًا.

وبما أننا أمة الرسالة السماوية القرآنية؛ رسالة الرحمة للعالمين ونفي الإكراه والاستعباد، فإننا نتحمل مسؤولية الشأن الثقافي العالمي؛ مسؤولية مواجهة ومدافعة هذه الهيمنة الغربية، بتقديم البديل، أي المفهوم القرآني عن الإنسان والحياة. إنسان يتعاطى مع دفق الحياة وعالم الأشياء، لكن بشعور كريم ناظرًا إلى الأشياء باعتبارها مُسخَّرة له، فلا يليق به من ثم أن يُسَخِّر نفسه لها وهو الإنسان الكريم عند ربه[1]، فينشغل بها انشغال العبادة حتى يسف ويسقط إلى درك استذلال ذاته في سبيل امتلاكها.

إنّ عصر العولمة هذا يسكنه إصرار غريب على تشييء الإنسان، ولهذا فالبشرية اليوم تحتاج إلى ثقافة جديدة؛ ثقافة ترتقي باهتماماتها وأشواقها ورغباتها.



(١) ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ سورة الإسراء، آية ٧٠.

الفصل الخامس

الليبرالية والحرية والسؤال الأخلاقي

لعله من قبيل تكرار البداهات القول بعدم وجود حرية مطلقة، لا بالنسبة للفرد ولا بالنسبة للمجتمع؛ لأنه لا وجود لكائن إنساني غير خاضع لحتميات بيولوجية ومجتمعية. كما أنه لا إمكانية لتصوّر قيام مُجتمع يجسّد مقولة الحرية بمدلولها الإطلاقي؛ بلا قيد ولا شرط ولا حتميات. فالحرية بمعناها المطلق ليست سوى فوضى أو يوتوبيا حالمة. والحياة المجتمعية، بما هي حياة أفراد وجماعات متعالقين بروابط ومتخالفين في الأذواق والأفكار والمصالح؛ لا بُدَّ لكي توجد وتستمر من أن تتأسّس على قواعد وأعراف ونظم ومؤسّسات ينضبط لها الفعل الفردي ويمتثل.

بل حتى الأطروحة النيوليبرالية، المأخوذة بالوهم الإطلاقي لمبدأ الحرية؛ نجدها تستشعر أحيانًا اختلال فهمها لماهية الوجود الإنساني، وهذا واضح بشكل خاص عند روبير نوزيك في بحثه عن الشروط الكانطية القبلية لضمان وجود الحرية مع وضع حدود لها؛ وقد بسط ذلك بتوسع في كتابه «الفوضى، والدولة واليوتوبيا» الصادر عام (١٩٧٤م). ونجد أيضًا عند النيوليبرالي ملتون فريدمان استشعارًا بوجوب تقييد الحرية حتى على مستوى الفرد، حيث يقرنها بالقدرة على استشعار المسؤولية؛ فيقول في كتابه «الرأسمالية والحرية»: «إن الحرية ليست هدفًا قابلًا للتحقيق إلا بالنسبة لأفراد مسؤولين، فنحن لا نعتقد بحرية المجانين ولا بحرية الأطفال»[1].

(1) Milton Friedman, Capitalism and Freedom, University of Chicago Press, 1982, p.33.

إن لفظ الحرية في استعماله السياسي اليوم يكاد يُختزل في المنظومة الفلسفية والسياسية الليبرالية، فليس ثمة مذهب فلسفي أخذ من لفظ الحرية مادة لتسميته غير المذهب الليبرالي؛ فاللفظ الأجنبي (ليبراليزم Libéralisme) يرجع من حيث الاشتقاق اللغوي إلى لفظ (ليبرال libéral = الحر)، و(ليبرتي liberté = الحرية). لكن سيكون خطأ وقصورًا في تأويل الفلسفات وفهم نظم الاجتماع، أن نعتقد أن المذهب الليبرالي - دون غيره من مذاهب واتجاهات الفكر- هو الوحيد الذي طلب الحرية وحاول تجسيدها في منظومته السياسية. مثلما أنه خطأ وقصور في فهم ماهية مثال الحرية أن نعتقد بأن النمط الحياتي الليبرالي هو تجسيد لهذا المثال على صعيد العلاقات المجتمعية.

والسؤال الذي ينبغي الانطلاق منه -ابتداء- لبحث علاقة الليبرالية بالحرية هو: ما دلالة مبدأ الحرية في النسق النظري والمجتمعي الليبرالي؟ ومشروعية هذا السؤال، بل ضرورته؛ آتية من كون مفهوم الحرية ليس لفظًا مُنضبط الدلالة حتى يكون مجرّد التسمية به واستعماله، إمساكًا بدلالته الكاملة وتسييجًا لها داخل الإطار المذهبي المسمّى بها. فكما يقول مونتيسكيو في كتابه «روح القوانين»: «ليس هناك لفظ تلقى من الدلالات المختلفة أكثر مما تلقاه لفظ الحرية». ومن ثم يصح القول: أن المذهب الليبرالي -على فرض كونه جدلًا مذهب الحرية- لا يمكن له أن يجسّد إلا دلالات معيّنة من بين دلالاتها الكثيرة، التي بلغت من التعدّد والتنوع حد الاختلاف والتناقض. ومن ثم، فالسؤال عن معنى الحرية وتحولات دلالاتها مطلب منهجي ضروري لمقاربة هذه الفلسفة السياسية، لنبصر ما نمط الحرية الذي تتبناه في رؤيتها الفلسفية، وتسعى إلى تجسيده في واقعها.

هذا من حيث علاقة الليبرالية بمفهوم الحرية. لكن طرح الدلالة التحررية للمذاهب الليبرالية ومساءلتها وبيان محدداتها،لا بُدَّ أن يخلص بنا إلى طرح مفهوم آخر متعالق مع الحرية، وهو مفهوم الأخلاق.

فهل يمكن الحديث عن وجود أخلاق ليبرالية؟ أم أن الليبرالية بوصفها نزعة تحررية فردانية تُناقِض ماهية النسق الأخلاقي بما هو نسق يقوم على الإلزام؟

لكن هل بإمكان الليبرالية أن تبلور نظرية مجتمعية دون استشعار الحاجة إلى تأسيس منظومة أخلاقية؟

أولًا: في المدلول الليبرالي للحرية:

في التأريخ لمفهوم الحرية من منظور ليبرالي، يحرص المفكرون الليبراليون الغربيون على التوكيد على تطور دلالي هام شهده المفهوم في تاريخ الثقافة والاجتماع الأوروبي؛ وهو أنه في القديم لم تكن الحرية ترتبط بالكائن/ الفرد، بل ترتبط بالمدينة/ الدولة. بمعنى أن لفظة الحرية كانت تستعمل للدلالة على تحرير مدينة من سلطة غازية، وليس تحريرًا للفرد، وإطلاقًا لقدراته الفكرية والتعبيرية والسياسية ... لقد كان وعي الحرية في المجتمعات التقليدية وعيًا بمفهوم جمعي يخُص أرضًا أو شعبًا أو جماعةً. أما الفرد، فلم تكن له هويته ككينونة متفردة متميزة؛ بل كان ينظر إليه من جهة انتمائه إلى قبيلة أو عشيرة... بمعنى أن هويته كانت موصولة ومتماهية مع هوية الجماعة، وكان أناه الفردي ذائباً في أنا الجماعة التي ينتمي إليها عضويًا وإثنيًا ودينيًا..

ولذا يحرص الفكر الليبرالي على إرجاع ميلاد الحرية بمدلولها الفردي إلى القرن الثامن عشر، أي إلى نظرية العقد الاجتماعي التي ستنتهي، مع التحولات السوسيولوجية والسياسية التي شهدها عصر الأنوار؛ إلى اندلاع الثورات (الانجليزية والفرنسية...) التي كانت إيذانًا بالانتقال من النمط المجتمعي التقليدي الإقطاعي إلى نمط مجتمعي بورجوازي ليبرالي.

لقد ارتبط المدلول الفردي للحرية بالتأسيس لنظرية الحقوق المتعلقة بذاتية الفرد الإنساني بوصفه كائنًا عاقلًا ومساويًا لغيره بالطبيعة. لكن التنظير للحقوق

الطبيعية وتصنيفها وتعدادها لم يمنع من بقاء مفهوم الحرية في غموضه وصعوبة قبضه معجميًا من خلال قالب دلالي منضبط ومبرئ من الانزياح؛ فحتى الفلسفة الأنوارية التي انشغلت بالمسألة السياسية، وقاربتها إشكاليًا ومفاهيميًا من منظور قانوني عبر مساطير وقواعد ونظم، استشعرت غموض مفهوم الحرية واستغلاقه، وصعوبة إنجاز حد ماهوي أو حتى حد استقرائي لملامحه. ولذا فالمفارقة التي نلاحظها هي أن فلاسفة الليبرالية المعاصرين -ومفكري الأنوار قبلهم- المنشغلين بتجسيد الحرية عبر تقنينها، لم يجدوا مسلكًا لتعريفها إلا انتهاج المقاربة النفسية! فموريس فلامون مثلًا عند استخلاصه للحقوق الطبيعية والمدنية استدرك أنها، رغم تعددها وكثرتها، لا تستنفذ دلالة المفهوم ولا تستوعب وساعته. أما ما هي هذه الدلالة التي يشير إليها فلامون؛ فهي ما نلمسه في قوله: «إننا نحس إننا أحرار، أو أننا لسنا أحرارًا..»، ويضيف: «إن الحرية هي رائحة تشم»[1]. إنه نوع من التعلُّق بمقاييس الاستشعار النفسي للحرية بعد الوعي بصعوبة تقديم مدلول قابل للضبط. ولتوكفيل - ذاك الذي يَعُدُّهُ الليبراليون مونتيسكيو الثاني- تعبير مجازي يفيد ذات المعنى؛ حيث شبَّه الحرية بالهواء عندما قال: «يظهر لي أن الحرية تشغل في عالم السياسة الموقع الذي يشغله الهواء في العالم الطبيعي»، بمعنى أن الحرية هي هواء نتنفسه، وغيابها يُحس به مثلما نحس بالاختناق عند نقص الهواء.

صحيح أن المقاربة النفسية التي لجأ إليها فلامون، ومن قبله توكفيل، ليست مبنية من الناحية المعرفية على أساس مكين؛ إذ جلي أن غياب الحرية ليس كغياب الهواء، وليس الشعور بنقصها عند الأفراد والشعوب على هذا النحو التلقائي الذي يتحدثان عنه. فليست ثورات الشعوب الطالبة للحرية ناتجة عن مجرد غيابها، بل هي وعي بغيابها؛ إذ ثمة فارق كبير بين مجرد غياب الشيء وبين استشعار غيابه. فما أكثر الشعوب وما أكثر الأفراد الذين تأكل معاصمهم وأرجلهم قيود الاستبداد وهم يحسبونها أساور من ذهب!

---

(1) Maurice Flamant, op cit, p13.

لكن مسلك توكفيل وفلامون يُفيد ما أكدناه سابقًا؛ وهو صعوبة التحديد الدلالي الجامع المانع لمعنى الحرية. فما ألجأهما إلى المقاربة النفسية والإيغال في التشبيه المجازي، إلا غموض الدلالة وزئبقية المعنى.

وفضلًا عن هذا الغموض، فإن مفهوم الحرية تعرض في الفلسفة الليبرالية لتطور دلالي خلُص به إلى تغييرات سيمانطيقية جذرية. ومن ثم يجوز القول إن الخطأ الذي يقع فيه كثير من المتحدّثين عن الحرية بمدلولها الليبرالي هو تحديدهم لها بدلالة واحدة، وكأنها لم تتلق في سياق تطور الفكر والاجتماع الغربي سوى معنى واحد! بل إنهم بتحديدهم الدلالي هذا يذهلون عن هذا التطور؛ فتُراهم يكررون المعنى الأنواري لحرية الفرد، وهم يحسبون أن هذا المعنى هو ما يُعبر عن المشروع الليبرالي ويحدد ماهية الحرية داخله!

ولتصويب هذا المنزلق في مقاربة المفهوم لا بُدَّ من انتهاج الرؤية التاريخية؛ لبحث تطور التحديد الدلالي الذي أنتجه العقل الليبرالي منذ عصر الأنوار الذي شهد ميلاد النظرية السياسية الليبرالية.

لكن من أجل الإحاطة بنظرية الحرية في الفكر الغربي لا بُدَّ من الرجوع إلى ما قبل زمن الأنوار، وتحديدًا لا بُدَّ من العودة إلى القرن السادس عشر، حيث سنجد مفهوم حرية المَلَكَةِ الفكرية للفرد قد تبلور مع حركة الإصلاح الديني؛ إذ معها برزت المناداة بإطلاق التفاعُل الحر للفرد مع النص المقدّس، وتحريره من سلطة التأويل الكنسي. وهنا يمكن أن نعُد هذه الحركة أول تمظهر لإرادة الحرية المعرفية.

وقد كان مقام العقل في النسق المعرفي للإصلاح الديني الأوربي مقامًا خافضًا ومحتقرًا، فسواء عند لوثر أو كالفن أو زونجيلي لا نجد للعقل أي تقدير. إن رفضهم لوصاية الكنيسة على الفرد لم يكن يرادف عندهم إطلاق فعالية التأويل العقلاني، بل كان مجرد إطلاق لتفاعل وجداني وشعوري مع النص خارج الوصاية البابوية وتفسيرها الأحادي.

لكن هذا الجانب الذي أغفلته حركة الإصلاح الديني، أي تحرير فعل التفكير والتأويل العقلاني؛ هو ما سيأتي القرن التالي (السابع عشر) للتوكيد عليه، مع تأسيس الأنساق العقلانية (الديكارتية، والسبينوزية، واللايبنزية). فقد كان هذا القرن الديكارتي مؤشّرًا تاريخيًا على بدء التأسيس الفلسفي للحداثة بميلاد الكوجيتو؛ الذي كان توكيدًا على الحرية الفكرية للفرد في المساءلة والشك والبحث عن الحقيقة. وميلاد الفرد في المشروع العقلاني الديكارتي كان ميلادًا لحريته كذات مفكرة تحمل بداخلها البداهات الفطرية الحاملة للحقيقة. وتلك ثورة معرفية تحررية كبيرة بالقياس إلى التقليد الثقافي القروسطوي الذي كان يرى الحقيقة مصدرها الكتاب المقدّس لا غير! فجاء ديكارت وجعل مصدرها العقل!

صحيح أن الممارسة الشكية كفعل ابستمولوجي، مشروط منهجيًا بقواعد ومعايير، لم يطرحها ديكارت كمسلك عقلي قابل للتشغيل من قبل كل الأفراد، بل جعلها ممارسة مخصوصة بأفراد مخصوصين؛ القادرين على انتهاج هذا الموقف الفكري التحرري وفق شرائط المنهج. كما أن ديكارت كان شديد الاحتراس من ممارسة الحرية الفكرية في إطلاقها، حيث ظل النسقان الأخلاقي والديني عنده خارج فعل الشك المباشر. لكنه بتقريره لمنهج التفكير الفردي القائم على أولوية الشك، وامتحان المسبقات الفكرية في محكمة العقل والبداهة الفطرية ومعياري الوضوح والتميز، كان يؤكد تحرير الوعي وإطلاقه من قيد السلط الرمزية والمجتمعية.

وفي المشروع الفلسفي الديكارتي جانب ضامر في مفهوم الحرية لم يتم التوكيد عليه، ولم يكن السياق التاريخي والشرط الاجتماعي والسياسي يسمح ببروزه؛ وهو التحرير السياسي للفرد، حيث اقتصر مشروع ديكارت على تحرير فعل التفكير لا فعل السياسة.

وتأسيسًا على ما سبق؛ يُمكن استجماع ملامح تطور فكرة الحرية في الآتي:

إذا كانت حركة الإصلاح الديني حرّرت الفرد من إطلاقية السلطة التأويلية الكنسية، وإذا كانت الديكارتية حررت الفرد بوصفه ذاتًا مفكّرة، فإن القرن الثامن عشر سيحرر الفرد بوصفه ذاتًا سياسية؛ من خلال التوكيد على مفهومي الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي.

لقد ركز عصر الأنوار على التحرير السياسي، فأنجز بذلك الميلاد الفعلي للنظرية السياسية الليبرالية. إذ فيه سيتم تمثل الفرد ككائن سياسي، والتأسيس لفكرة الحرية الليبرالية كلفظ دال على إطلاق كينونة الفرد من قيد الاستبداد. فحرية الفرد تمثلها الفكر السياسي الأنواري في القرن الثامن عشر بوصفها حقًّا نابعًا من طبيعة الكائن الإنساني. لذا؛ فرغم بعض الاستثناءات، ورغم الشرط السوسيولوجي المتمثل في اضطرار المجتمع إلى تحرير القن، فإن الوعي الأنواري استجاب لشرطه على المستوى النظري بتقعيد فكرة الحق الطبيعي (جون لوك، مونتيسكيو، روسو ...)، فأصبحت الحرية عنده تبدو -ولو نظريًا- كحق للإنسان برسم ذاتيته الإنسانية.

غير أن ليبرالية القرن التاسع عشر ستنقلب على هذا المفهوم؛ إذ معها لم تعد الحرية تُقدم بوصفها استحقاقًا طبيعيًا للكائن الإنساني برسم إنسانيته، بل تم تغيير مدلول الحرية أيضًا؛ فأصبحت لا تعني سوى حرية الفرد المالك! وذلك قلب جذري للمدلول الماهوي للإنسان؛ من إنسان عاقل إلى إنسان اقتصادي (Homo Economicus). وبذلك استوت الفلسفة الليبرالية كمنظور اقتصادي يبتذل الحرية ويختزلها إلى مجرّد دال على حرية القوة الاقتصادية. ولا يزال هذا التصور ناظمًا للوعي الليبرالي ومهيمنًا على خطابه إلى اليوم.

وبذلك يصح القول إن الليبرالية، بدءًا من القرن التاسع عشر وإلى اللحظة الراهنة؛ ليست دعوة إلى حرية الفرد بوصفه كائنًا إنسانيًا، بل هي دعوة إلى حرية

الفرد بوصفه مالكًا اقتصاديًا لأدوات الإنتاج، ليس بمدلولها المادي المختزل في السيولة النقدية والتقنية الآلية والثروة الطبيعية، بل بمدلولها الموسع كثروة.

ومن ثم ينبغي إعادة النظر في المذهب الليبرالي والاحتراس من الوقوع في شرك لغته الدعائية التي تسوقه بوصفه مذهب الحرية؛ لأنه في حقيقته مجرد أيديولوجية تتقصد تحرير القوة الاقتصادية، وبالتالي فهي تنتهي إلى التأسيس لاستبداد الرأسمال.

بل إن هذا الابتذال الاقتصادي للحرية يتجلى بوضوح في طريقة فهم الليبرالية للمفاهيم المتعالقة مع مفهوم الحرية؛ فمفهوم الديمُقراطية مثلًا لم يعد في المذهب النيوليبرالي دالًا على حرية الشعب في حكم نفسه بنفسه، بل هو أيضًا سيتم تغليفه بمدلول اقتصادوي! ويكفي دليلًا على ذلك تأمل التحليل الذي أنجزه النيوليبرالي روبير نوزيك في كتابه: «الفوضى والدولة واليوتوبيا»، لمفهوم الديمُقراطية؛ حيث ينتهي إلى أن النظام الديمُقراطي يضطر «كل فرد بالغ إلى أن يبيع نفسه ويصبح مساهمًا»، ومن ثم تصبح الديمُقراطية - حسب تعريف نوزيك - هي «امتلاك الشعب بالشعب من أجل الشعب»[1].

هكذا لا تعود الديمُقراطية تقارب من مدخل التحرُر، بل من مدخل الامتلاك بمدلوله الاقتصادي تحديدًا. ولا تعود حرية الكائن الإنساني تقارب من مدخل أنواري، أي انطلاقًا من مدلوله ككائن إنساني، بل من مدخل اقتصادي يُختزل فيه الإنسان في الكائن المالك. بل أكثر من ذلك، ينتهي الأمر مع النيوليبرالية إلى النظر للفرد ليس بوصفه مالكًا يبيع ويشتري، بل بوصفه شيئًا مُباعًا! أي مجرد مادة يلوكها الترس الاقتصادي.

---

(1) Pierre Le mieux, L'anarcho-capitalisme, Paris, Presses Universitaires de France (Que sais-je? no 2406), 1988, p.82.

ثانيًا: في الأخلاق الليبرالية!

ليس ثمة تحليل نقدي وُجِّهَ إلى الفلسفة الاجتماعية الليبرالية، إلا وانتبه إلى هامشية القيم الأخلاقية في رؤيتها للإطار الناظم لعلاقة الأفراد، ونوع القيم التي يجب أن تضبط روابطهم الاجتماعية. لذا حق لنا أن نصحب عنوان هذه السطور بعلامة تعجب؛ ذلك لأن نسب الأخلاق إلى الليبرالية أمر مشكوك فيه ابتداء، فالأخلاق مجموعة من القيم والقواعد الواجب تمثلها من قبل الفرد في سلوكه وعلاقاته مع الآخر. وبين التخلُّق والتحرُر فاصل دلالي وفعلي لا سبيل إلى إنكارهما.

قد يقال، دفاعًا عن تلازُم الحرية والأخلاق؛ إن الكائن الإنساني ما كان كائنًا أخلاقيًا إلا لكونه حرًا. فالأخلاق، فضلًا عن طابعها الإلزامي؛ هي التزام نابع عن قدرة على الامتثال للقيمة الخلقية أو خرقها. ولا يمكن أن نحكم على سلوك ما، بكونه امتثالًا للقيمة أو خرقًا لها؛ إلا إذا كان صادرًا عن ذات مختارة لا مُلزمة. ولهذا فالسلوك الحيواني لا يندرج ضمن السلوكات الأخلاقية؛ لأنه صادر عن فعل غريزي. وهذا في تقديري صحيح، لكننا هنا لا نتحدث عن مقوم الفعل بل عن مبدأ المذهب؛ فالليبرالية بوصفها مذهبًا يطلق الفردانية من أي ضابط قيمي غير ضابط المنفعة المحددة كميًا، أراها تتناقض مع أساس القيم الأخلاقية. ومن هنا يجوز لنا القول بأنها، سواء كفلسفة اقتصادية أو نسق مجتمعي؛ تقف مهزوزة أمام سؤال الأخلاق، لأنه ليس لها في مرجعيتها النظرية ولا في تطبيقها المجتمعي ما يدعم القيم الأخلاقية بما هي التزام يتعالى على المنفعة الفردانية. فالرؤية الليبرالية للاجتماع تتأسس على منظور فرداني يتقصد الربح المادي والمنفعة الشخصية، وبذلك فهي عاجزة عن تبرير ذاتها كفلسفة تتقصد بناء الحياة المجتمعية؛ لاحتياج هذه الحياة ولا بُدَّ إلى الأساس الأخلاقي المتعالي على المصلحة الفردانية، أساس شارط لها لا مشروطًا بها.

والواقع أن هذا الاختلال الذي تعانيه القيمة الأخلاقية داخل النسق الفلسفي الليبرالي لا يعيه ناقدو الليبرالية فقط، بل يستشعره حتى دعاتها. ولنأخذ المؤرخ الليبرالي موريس فلامون في كتابه «تاريخ الليبرالية» كدليل على ذلك، حيث يستحضر النقد الأخلاقي الموجه لمذهبه، وبعد أن يعترف بأن هذا النقد من أكثر الانتقادات تداولًا حول الفلسفة الليبرالية، يحاول الدفاع عن أخلاقياتها من خلال توهُّم وجود «أخلاق عملية»!

فما هي محدّدات الأخلاق العملية الليبرالية؟

يرى فلامون أنها ثلاثة:

١- التأكيد على فعل الادخار؛ الأمر الذي يستلزم نوعًا من التقشف.

٢- احترام العقود سواء المكتوبة أو الشفهية (كاحترام الكلمة)، وهو ما يعكس منذ القديم رفض الخيانة.

٣- تحمل المسؤولية؛ بحيث إن الإخفاق البسيط يجب أن يؤدي صاحبه ثمنه[1].

هذا هو دفاع فلامون عن كون الليبرالية لها أخلاق. وعندي ملاحظتين اثنتين؛ واحدة شكلية، والثانية مضمونية:

من حيث شكل دفاعه، فأرى أن ما كتبه فلامون هو بحد ذاته توكيد على هامشية الأخلاق في المنظومة الفلسفية الليبرالية. وآية ذلك أن الصفحات التي خصصها لبحث المسألة الأخلاقية في كتابه لم تجاوز صفحة ونصف! ويكفي هذا دليلًا عكسيًا على ما حاول إثباته؛ فدفاعه عن وجود أخلاق ليبرالية جاء على قدر كبير من الاستحياء والانكماش والاختزال، فكان بذلك دالًا على غياب ما أراد توكيد حضوره!

---

(1) Maurice Flamant, op cit, p18.

أما الملاحظة الثانية، فإن هذه المبادئ الأخلاقية ذاتها، التي أعلنها كبرهان على وجود أخلاق ليبرالية ودليلًا للدفاع عنها ضد الانتقادات الموجهة لها؛ نراها تفتقر إلى المبدئية الأخلاقية، حيث إنها مصاغة في لغة تجارية لا تفرق بين التعاقُد الإنساني حول مُثُل الحياة وقيمها، وبين التعاقد التجاري القائم على مفاهيم الثمن والبيع والشراء ومقدار الادخار.

لنتأمل مبدأ المسؤولية الذي هو محدد أساس من محددات الفعل الأخلاقي، ولننظر كيف ابتذله فلامون بتأسيسه على مفهوم الثمن حيث يقول مُفسرًا إياه: «إن الإخفاق البسيط يجب أن يؤدي صاحبه ثمنه»[1]. وكذلك الشأن بالنسبة للمبدأين الآخرين (التأكيد على فعل الادخار، واحترام العقود)؛ إنها مفاهيم تفضح بصريح بنيتها الابتذال الاقتصادي للقيم الأخلاقية من قبل الفلاسفة الليبراليين.

إن دفاع فلامون عن الأخلاقية الليبرالية، ودفاع غيره من الليبراليين؛ يكشف أن أفضل ما يؤكِّد الإفلاس الأخلاقي لليبرالية هو دفاع الليبراليين عن أخلاقيات مذهبهم!! فبعض المدافعين يحرص على القول بأن الليبرالية محايدة في ما يخص الأخلاق (مبدأ الحياد الأخلاقي)، وهذا أيضًا دفاع معكوس يُثبت ما يحسب أنه ينفيه. فالحياد الأخلاقي الذي تزعمه الليبرالية لنفسها هو إثبات لعجزها عن تأسيس المسألة الأخلاقية على نحو يبلور نظرية قابلة لأن توصف حقًا بالأخلاقية. فما اختارت الحياد إلا لعجزها عن إيجاد نقطة ارتكاز لموضعة موقفها وترسيخه.

كما أن ما يؤكد إفلاس هذه النزعة المذهبية هو النظر في مرجعيتها الفلسفية، وبحث أصولها النظرية التي سعت إلى التأسيس والتنظير للمحدد الأخلاقي؛ حيث سنجد أن ما انتهت إليه يُثبت عدم استحقاق نتاجها لأن يسمى فلسفة أخلاقية أصلًا. ودليلي على ذلك هو النظر في أكبر أصل نظري للأخلاق الليبرالية؛

(1) ibid.

ذاك الذي يتمثل في الإسهام الفلسفي لجيريمي بنتام، فهو يُعَدُّ في هذا السياق اسمًا مرجعيًا من جهتين:

من جهة ريادته؛ حيث كان أول من وسّع المنظور الليبرالي ونقله من مستوى التفكير في العلاقة السياسية، إلى بحث العلاقة الأخلاقية.

ومن جهة كونه أول من أسّس نسقًا نظريًا أخلاقيًا مُترابطًا، لم ينحصر في تحديد المبادئ، بل وصل إلى حد التأسيس لمعايير قياسها.

لقد انتهى بنتام، بنزعة موغلة في تجريد القيم الأخلاقية من كل أساس مرجعي متعال؛ إلى أن المبدأ الأخلاقي الوحيد هو مبدأ المنفعة بمدلوله الخاص الفردي، ولم يستطع التخفيف من فردانية نزعته بتوكيده على دور الدولة في ضمان النفع لأكبر عدد من الأفراد. فهو في منطقه يخلص إلى أنه يجب على الفرد أن يتحقق من المنفعة التي ستعود عليه هو ذاته من الفعل قبل أن يقوم به. ووفق هذا المنظور المادي سيذهب بنتام، مستندًا على هيلفيتيوس وبريستلي؛ إلى التأسيس «لعلم حساب اللذة والآلام»، قاصدًا جعله معيارًا لقياس السلوك الأخلاقي والعملي قياسًا كميًا. وبما أن المبدأ الأخلاقي هو المنفعة، فقد كان لازمًا لهذا العلم أن يؤسس لطريقة تمكن من قياس اللذة، تلك التي يُصنّفها بنتام إلى نوعين: «متجانسة» و«غير متجانسة». والأولى يمكن قياسها كميًا من خلال سبعة محدَّدات هي:

١- المدة: وهو محدَّد لقياس المدة الزمنية للذة؛ فاللذة المستمرة أو الممتدة زمنيًا أفضل من اللذة العابرة.

٢- الشدة: أي قياس مدى قوة اللذة أو ضعفها.

٣- التيقُّن من الإنجاز: حيث إن اللذة المؤكد حصولها أفضل من تلك التي نشك في إنجازها.

٤- القرب: أي أن اللذة العاجلة أفضل من اللذة الآجلة.

٥- الخصب: أي النظر في مدى إثمار اللذة للذات أخرى.

٦- الصفاء: أي أن تكون اللذة خالصة غير مصحوبة بالألم.

٧- الامتداد: أي قياس مدى تعدّي اللذة من الفرد إلى أفراد آخرين.

ولا يعني مبدأ الامتداد هذا أن بنتام ينقذ أخلاقيته من الفردانية. فقد حرص في شرحه لمبدئه على القول بأن الفرد عندما يتقصد تحقيق منفعته، فإنه «عفويًا» يطلب لغيره اللذة، ولا يطلبها له قصديًا؛ فمنفعة التاجر مرتبطة بمنفعة المشتري من جهة غير قصدية. لكن هذا لا يمنع من القول صراحة إن مفهوم الغيرية حاضر في الوعي الأخلاقي البنتامي، وإن لم نجد له ضمن نسقه ما يدعمه فعليًا.

ويحرص بنتام على التوكيد أن مقياس الكم قابل لقياس ما يسميه باللذات المتجانسة، غير أنه عندما يبحث اللذات غير المتجانسة، كلذة القراءة مثلًا وما شابهها؛ فإنه يعترف بصعوبة حسابها كميًا. لذا نجده يبحث عن مقياس آخر يقاربها به. لكن لا ينبغي أن يذهب الظن بالقارئ إلى أن المقياس الذي سيقترحه بنتام لقياس اللذات غير المتجانسة سيكون مقياسًا معياريًا قيميًا وغير كمي، بل هو أكثر إيغالًا في الكمية مما يظنه بنتام نفسه. فالمفارقة المثيرة للانتباه هي أن المقياس البديل الذي وضعه لا يخرج بتاتًا عن الرؤية الكمية النفعية التي تحكم منظوره الليبرالي ككل؛ ذلك لأنه رأى إمكان قياس هذه اللذات غير المتجانسة بـ«المال»! أي يجب على الفرد أن يقيس تلك اللذة بمقدار ما ينفقن من مال في تحصيلها، فإذا كان المبلغ المالي الذي تحتاجه مُكلفًا؛ أعرض عنها إلى لذة أقل منها كلفة.

هذه هي خلاصة الفلسفة الأخلاقية البنتامية التي تشكل الأساس المرجعي للمنظور الليبرالي، وتأمُّل هذه الفلسفة يكفي كدليل على هامشية الأخلاق في نسقها التصوري والاجتماعي. وحتى محاولة التخفيف من لاأخلاقيتها بسبب

نزعتها الفردانية، التي قام بها جون ستيورات مل؛ لا نجد لها تجليًّا في المنظور والواقع الليبرالي اليوم، فالأخلاق لم تعد قيمًا عُليا والتزامًا، بل مجرد قيم تجارية تُقاس كميًا بمبدأ المنفعة ومردودها الفردي.

لذا يصح القول إن الفلسفة الأخلاقية الليبرالية هي في جوهرها لا أخلاقية. بل لن نبالغ لو قلنا إنه لم يسبق لمذهب فلسفي أن ابتذل الأخلاق وقاس قيمها بأوراق البنكنوت، مثلما فعلت الليبرالية بنزعتها البنتامية الموغلة في النفعية. فحتى المذهب الأبيقوري - الذي يُشاع عنه كونه مذهب اللذة - لم يسقط في هذا المزلق. حيث إن النظر المقارن يكشف أن الأخلاق الليبرالية أخس من الأخلاق الأبيقورية، وما خلص إليه بنتام هو أكثر إيغالًا في حسية مبدأ المنفعة واللذة، وهذا ما لم ينحدر إليه حتى الحكيم الإغريقي أبيقور؛ الذي يُعد عند الكثيرين مثالًا للميوعة والإيغال في اللذة. وهنا لا بُدَّ أن نُصحح أولًا هذا التأويل الخاطئ للفلسفة الأبيقورية؛ لأنه يقوم على تحريف لدلالات نصوصها. فاللذة عند أبيقور إن كانت مطلبًا طبيعيًا وغريزيًا، فإن الحكمة تقتضي -حسب أبيقور- أن نقنع بحد أدنى من اللذات؛ أي تلك التي تكون طبيعية وضرورية. بل يذهب، موغِلًا في تقشُّف الحكماء؛ إلى أن الجنس لذة غير ضرورية. ويُميّز بين اللذات الحسية والمعنوية، رائيًا أن الفعل البشري يتقصد بالأساس اجتناب الألم واضطرابات النفس، وعند غياب الألم لا يشعُر الإنسان بالحاجة إلى اللذة.

إن الفلسفة الأبيقورية هي نفي للحاجة إلى اللذة باستبعاد الألم؛ فاللذة عنده هي أن يعيش الإنسان في «سلام روحي» مُجتنبًا الألم، ومقللًا من حاجاته إلى أقصى حد ممكن.

هذا هو المعنى الأخلاقي العميق الذي ذهل عنه الفكر الشائع المؤوِل للأبيقورية تأويلًا مُحرفًا.

وفي سياق المقارنة بين الأخلاق الأبيقورية والليبرالية، لا بُدَّ أن نشير إلى أن أبيقور يميّز، في بحثه في النفس الإنسانية؛ بين نوعين من الرغبات: طبيعية وعبثية. بينما الليبرالية ليس عندها أي تمييز مبدئي، فكل رغبة/ طلب، ولو كانت عبثًا؛ تجب الاستجابة لها في السوق بالعرض من أجل تحقيق الربح المادي. بل إن صناعة الذوق الاستهلاكي عن طريق الأنظمة الدعائية التي يعتمد عليها النسق الاقتصادي الليبرالي، تذهب إلى خلق رغبات عبثية، وتحويلها إلى حاجات وعادات استهلاكية من أجل استدراج الفرد إلى دوامة النمط الاستهلاكي.

وتأسيسًا على ما سبق ندرك أن توهُّم علاقة تلازمية بين الليبرالية والحرية، والحرص على المرادفة بينهما من قبل التيار الليبرالي هو وضع خاطئ يقوم على تحريف وتزييف ليس لمثالية المفهوم فقط، بل أيضًا للسياق التاريخي لليبرالية ذاتها. وقد أكدنا في ما سبق أن المعنى الأنواري لحرية الكائن الإنساني قد تم تحريفه من قبل الليبرالية، ليختزل في تحرير الكائن المالك تحديدًا، وإطلاق فعله دونما حاجز قيمي أو مصلحي عام. ومن ثم جاز لنا القول إن الفلسفة الليبرالية ابتذلت مفهوم الحرية واختزلتها إلى مجرّد دال على حرية القوة الاقتصادية ليس غير.

أما من حيث علاقة الليبرالية بالأخلاق، فقد أكدنا فقر المعنى الأخلاقي لهذه الفلسفة، بل ذهبنا، أبعد من ذلك؛ إلى أن «الأخلاق» الليبرالية هي الأحق بأن تُنعت بالأبيقورية – ليس بمدلولها الأصيل عند أبيقور، بل بمدلولها الشائع كطلب الالتذاذ الحسي والنزوع الفرداني- لأنها تنظر إلى الكائن الإنساني كجسد، وتستجيب له بوصفه كينونة جسدية ذات غرائز تطلب الالتذاذ والإشباع. هذا دون أن تضع في الاعتبار الأبعاد المعنوية في كينونة الإنسان، وهي الأبعاد التي أبصرتها الحكمة الدينية والفلسفية منذ أقدم تجلياتها الفكرية.

وخلاصة القول إن الليبرالية اليوم ليست في مبدئها الأخلاقي –أو اللاأخلاقي– إلا امتثالًا لمقولات بنتام. ولن نبالغ لو قلنا بلغة الاستهجان: إذا جاز

لليبراليين أن يفخروا بشيء في مسألة الأخلاق، فليفخروا بالمقياس الكمي البنتامي؛ إذ أكدوا بذلك أنهم الوحيدون -من أهل النظر والفكر- الذين استطاعوا أن يمسخوا القيم والمبادئ الأخلاقية ويعبئوها داخل صندوق كمي قابل للقياس. ولا عبرة بتمييزهم بين أنواع القيم، فقد ذهب مؤسس النظرية الأخلاقية الليبرالية جيريمي بنتام إلى القبض حتى على القيم، التي اعترف بكونها غير قابلة للقياس الكمي، وقاسها بالمقدار المالي!

لكننا عند ختام تفكيك علاقة الليبرالية بالأخلاق والحرية؛ نترك سؤالين لعلهما يُحركان الوعي الليبرالي:

هل يبقى ثمة قيمة أخلاقية عندما توزن بالكيلو وتعاير بالدولار؟!

وهل تبقى ثمة حرية للكائن الإنساني بعد أن اختزلتموها في حرية الفرد المالك؟!



الفصل السادس

الخطاب الليبرالي العربي

متى بدأ اتصال الوعي العربي بالفكرة الليبرالية؟ وكيف استقبلها عند أول التقائه بالثقافة الأوروبية؟ وما هي المفاهيم التي انشغل بها؟ وكيف حلل مدلولاتها واستدخلها في رؤيته المعرفية والسياسية؟ وهل ثمة فارق بين تلقي الليبرالية عند الرواد الأوائل وصيغة تلقيها عند الليبراليين العرب الجدد؟

أولًا: في الخطاب الليبرالي العربي الكلاسيكي:

من حيث التوقيت التاريخي تُعَدُّ لحظة اتصال الفكر العربي بالخطاب الليبرالي لحظة مبكرة جدًا. ذلك أن الليبرالية كانت أول مذهب فلسفي وسياسي غربي تعرف عليه «المثقف» العربي في اللحظة المعاصرة؛ فمع أولى لحظات الصدام العسكري الذي حدث بين العالم العربي وأوروبا في القرن التاسع عشر، مع غزو نابليون لمصر (١٧٩٨م) وهزيمة إيسلي في المغرب (١٨٤٤م)؛ انطلق الوعي العربي نحو مساءلة أناه الحضاري بالتفكير في أسباب ضعفه ومكمن قوة الآخر. وعند اطلاعه على الواقع الأوربي ومعاينته لشرطه الثقافي والاجتماعي؛ وجد الليبرالية هي الإيديولوجية الفلسفية المهيمنة. في هذا السياق يقول عبد الله العروي متحدِّثًا عن المناخ الثقافي الذي ساد أوروبا في القرن التاسع عشر: «يجب ألا ننسى أن الليبرالية كانت في القرن الماضي الهواء الذي يستنشقه كل من كان واعيًا بشخصيته وبحقوقه في أوروبا الغربية. إنها كانت العقيدة العامة بالنسبة للأوروبيين المثقفين بحيث كانت تكاد ترادف الفكر الأوروبي»[١].

---

(١) عبد الله العروي، «مفهوم الحرية»، المركز الثقافي العربي، ط٥. بيروت١٩٩٣، ص٤٧.

لكن قد يُعترض على كلام العروي باستحضار فلسفات ورؤى سياسية عديدة كانت متداولة في القرن التاسع عشر في أوروبا، مثل الفلسفة الماركسية، والفلسفات الفوضوية الناقدة للتوجه الليبرالي الرأسمالي ... لكن رغم مسوغ هذا الاعتراض، فإنه لا يمنع من القول بأن الناظم الإيديولوجي للمناخ الفكري الذي هيمن على أوروبا في تلك اللحظة التاريخية كان هو الفكر الليبرالي. أما غيره من الرؤى والإيديولوجيات فقد كانت قابعة في الهامش كحاشية نقدية على المتن الليبرالي. وحتى إذا استطاع بعضها أن يبلور ذاته كنسق بديل، كما هو الحال مع الفلسفة الاشتراكية؛ فإنه لم يكن قد أسَّس بعد لنفسه مشروعًا مجتمعيًا مجسدًا في الواقع.

لكن الاتصال المبكر وقدم الاهتمام بالإيديولوجية الليبرالية، من قِبَلِ الفكر النهضوي العربي؛ لا يعني بالضرورة تأسيسًا للقدرة على فهم هذه الإيديولوجية، وإنجاز بحوث معمقة تُسهِم في إعادة بناء مفاهيمها بما يتناسب مع الشرط الثقافي والمجتمعي العربي، أو الاقتدار على إنجاز رؤى نقدية تُبصر مفارقات هذه الإيديولوجية ومكامن نقصها. بل تذهب أطروحتنا إلى أن الليبرالية لا تزال حاضرة في الفكر العربي كحزمة من المفاهيم التي يتم تسويقها بالأسلوب الشعاراتي الذي يشتغل بمنطق الدعاية والتسويق لا بمنطق التفكير والاستدلال. فبعد ما يزيد على مائة عام من الاتصال بالفكر الليبرالي الأوروبي لا نجد بحوثًا نقدية مستوعبة له. وحتى في لحظتنا هذه، التي تَشَكَّلَ فيها ما يُسمَّى بتيار «الليبراليين العرب الجدد»؛ لا نجد في خطابهم أي ارتكاز على تحليل معرفي وبحث علمي للنظريات والتطبيقات المجتمعية الليبرالية. بل نزعم أن حالة الوعي التي تمظهر بها المفكر الليبرالي العربي، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ كانت أفضل من الحالة التي يتمظهر بها «الليبراليون الجدد» اليوم!

وعودًا إلى اللحظة الأولى لتكون الوعي الليبرالي العربي؛ نتساءل: من هم هؤلاء الرواد الأوائل الذين ينعتون بالليبراليين؟

غالبًا ما يتم إرجاع الليبرالية العربية إلى رواد الفكر النهضوي العربي مثل: الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، وفرنسيس المراش، وأديب إسحاق ... والحقيقة أن هذا التوليف لا يستقيم عند البحث والتحقيق؛ فليس كل من نادى بالحرية ليبراليًا، ولا كل من دعا إلى قيم الشورى ونقد الاستبداد قد تمذهب بمذهب الليبرالية. لكن الصحيح أن كثيرًا من المفاهيم الليبرالية تم استحضارها من قِبَلِ هؤلاء الرواد، ودخلت من خلالهم كمفاهيم وأفكار وليس كمذهب أو نسق جاهز.

وبناء على ذلك، فإنني لا أنظر إلى هؤلاء الرواد على أنهم كانوا متمذهبين بالليبرالية؛ بل أرى أنهم استمدوا بعض مفاهيمها وأفكارها، ومن ثم يجوز لنا القول إنهم شكّلوا بداية دخول الفكرة الليبرالية إلى الواقع العربي. غير أن ثمة استثناء فيما يخص فرنسيس المراش (١٨٣٥-١٨٧٤م) وأديب إسحاق (١٨٥٦-١٨٨٥م) اللذين يمكن عدهما ليبراليين خالصين، حيث لم يتمظهرا في نصوصهما بحس ومنهج التأصيل. أما غيرهما من مفكري القرن التاسع عشر، فقد كانت المفاهيم الليبرالية التي استعملوها مصحوبة دائما بإحالات مرجعية إلى الميراث الثقافي العربي الإسلامي؛ الأمر الذي جعلها تتبدى في نتاجهم كمفاهيم مؤصلة. وكتاب رفاعة الطهطاوي «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» (١٨٣٤م) هو أوضح تأكيد على ذلك؛ أن الليبرالية عند دخولها الأول لم تنفذ كنسق يتم المناداة باحتذائه، بل كمجموعة أفكار ومفاهيم مع الحرص على إلباسها مدلولًا واصطلاحًا أصيلًا. وآية ذلك أنه في نصه هذا يستحضر - الطهطاوي - الكثير من المفاهيم الليبرالية، سواء في الفكر أو السياسة أو السلوك الاجتماعي؛ لكن استحضاره لا يعني الانبهار بها والدعوة إلى تقليدها، بل لا يخلو كتابه من نقد، وخاصة عندما يأتي إلى ذكر القيم الاجتماعية الليبرالية المتعلقة بأخلاقيات السلوك. كما أن ترجمته للدستور الفرنسي يعد في لحظته تبكيرًا باستقدام المفاهيم السياسية الليبرالية. ومثل هذا النهج نلقاه أيضًا عند خير الدين التونسي في كتابه « أقوم

المسالك في معرفة أحوال الممالك» (١٨٦٧م). لذا فمن الخطأ عَدُّ هؤلاء الرواد الأوائل متمذهبين بالليبرالية. وخطأ أفدح جعل الأفغاني وعبده ليبراليين لمجرد أنهما دعيا إلى الحرية ومجداها؛ إذ هما يُشكَّلان مرجعية عامة لتيار اليقظة الإسلامية الحديثة، وما نجده عندهما من تصورات تقترب أحيانًا من الأطروحة الفلسفية الليبرالية هو من باب استثمار مزدوج للفكر الأوروبي والتراث الكلامي والفقهي الإسلامي. وباستثناء المراش وأديب إسحق لا يجوز في تقديري الحديث عن لحظة التمذهب المفصول عن التأصيل إلا في بداية القرن العشرين مع لطفي السيد وطه حسين. أما لحظة رواد النهضة العربية، فهي لحظة اكتشاف واستثمار وتأصيل لبعض المفاهيم والأفكار الليبرالية، وليس استنساخًا لبنيتها النسقية والمذهبية في كليتها. ومن ثم فأبرز معالم صيغة تلقي الفكر النهضوي المبكر لليبرالية، هو أخذها كرؤى وأفكار ومفاهيم، لا كنسق جاهز ومتكامل.

أما عن خاصية التأصيل، فإن نصوص رواد النهضة العربية (الطهطاوي، خير الدين التونسي، الكواكبي ...) دالة في أكثر من سياق، على أن الوعي العربي كان عند تلقيه الرؤى الليبرالية حريصًا على استدخالها ضمن منظومته الثقافية؛ بتأصيل مفهوماتها وإلباسها لبوس تراثه الفكري.

وهذا الحرص على وصل المنقول بالميراث الثقافي، بَيِّنٌ في النصوص التي أنتجها الفكر النهضوي المبكر:

ففي الفصل الذي خصصه للحرية، من كتابه «المرشد الأمين»؛ يقول الطهطاوي: «الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة»، ويضيف: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية. فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر يباح له أن ينتقل من دار إلى دار، ومن جهة إلى جهة بدون مضايقة مضايق

ولا إكراه مكره. وأن يتصرف في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السياسة؛ مما تستدعيه أصول مملكته العادلة. ومن حقوق الحرية الأهلية ألا يجبر إنسان على أن ينفى من بلده، أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وألا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء أو لا يحجر عليه إلا بأحكام بلده، وألا يكتم رأيه في شيء بشرط إلا يخل ما يقول أو يكتبه بقوانين بلده». وفي تصنيفه لأنواع الحريات يقول: «وتنقسم إلى خمسة: حرية طبيعية وحرية سلوكية وحرية دينية وحرية سياسية»[1].

لا يخفى على الملاحظ أن اللغة الاصطلاحية التي يتحدث بها الطهطاوي هنا هي لغة فقهية[2]. وهو بذلك لم يكن فقط يُلبِس المفاهيم الليبرالية لباسًا فقهيًا؛ إنما كان يؤكد بأن حرية الإنسان أمر غير مخصوص بالمذهب الليبرالي تحديدًا، إنما هو أمر أكده الشرع الإسلامي وأوجبه.

ويتجلى ذلك أيضًا في كتابه «**مناهج الألباب**»؛ **عند تحليله للمفاهيم السياسية كالمواطنة، والمساواة، والعدالة، والدستور ...**

وهذا ما نلاحظه كذلك عند خير الدين التونسي في كتابه «أقوم المسالك»؛ عندما يقول: «إن لفظ الحرية يطلق في عرفهم بإزاء معنيين، أحدهما يُسمى الحرية الشخصية وهو إطلاق تصرُّف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أن الإنسان لا يخشى هزيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه، ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقرّرة لدى المجالس».

---

(١) الطهطاوي، «المرشدالأمين»، ضمن الأعمال الكاملة، بيروت، ١٩٧٣، ج٢، ص٣٧٣، ٣٧٤.

(٢) «رخصة العمل»، «المباح»، «المحظور»، «المانع»، «الحكم الشرعي»، «الجبر»، «لا يحجر عليه».

ثم يؤكِّد في سياق تأصيل هذا المعنى: «إن الحرية والهمة الإنسانية، اللتين هما منشأ كل صنع غريب؛ غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب»[1].

وبنفس النهج الذي يستحضر المبادئ الليبرالية مع تأصيلها، نجد الكواكبي في متنه السردي المتخيّل «أم القرى» يقول على لسان أحد شخوصه المسمى بالمولى الرومي[2]: «**وعندي أن البلية فَقْدُنَا الحرية، وما أدرانا ما الحرية، هي ما حُرمنا معناه حتى نسيناه، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه.. ومن فروع الحرية تساوي الحقوق، ومحاسبة الحكام باعتبارهم وكلاء، ومنها حرية الخطابة والمطبوعات وحرية المباحثات العلمية، ومنها العدالة بأسرها حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب أو غدّار. ومنها الأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره**»، وهو لا ينسى أن يختم -تأصيلًا لهذا المفهوم- قائلًا: «**إنَّ الحرية هي روح الدين**»[3].

إنه نزوع نحو تأصيل القيم السياسية، التي لاحظها مفكر النهضة العربية في المتن والواقع الليبرالي الأوربي؛ تأصيلًا إسلاميًا. وبذلك يصح القول إن الليبرالية العربية الأولى وعت أن استنبات أي معنى ثقافي لا بُدَّ له من إعداد تربته ابتداء وتهيئتها لغرسه.

صحيح أن ثمة نقائص عديدة في المتن الليبرالي العربي النهضوي تتجلى خاصة في ضعف تحليله النقدي للأطروحة الفلسفية الليبرالية الأوربية، وضعف فهم شروط إنتاجها، وصيرورة ذلك النتاج. كما أن ثمة نقصًا في عدم إدراكه للنسق

---

(١) خير الدين التونسي، «أقوم المسالك»، تونس، ١٩٧٧، ص١٥٨.

(٢) وهي تسمية نراها ذات دلالة، إذ ليس اعتباطًا أن يجعل الكواكبي التشخيص الليبرالي لأزمة العالم الإسلامي بإرجاعها إلى غياب الحرية، تشخيصًا ينطق به مولى رومي من القسطنطينية.

(٣) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عماره، القاهرة، ١٩٧٠، ص١٥٤.

النظري الليبرالي؛ حيث ساواه بقيم التحرُر فاختزل مفهوم الحرية فيه. لكن كل هذا لا يُضعِف من تبرير محدودية القراءة العربية المبكرة للنسق الفلسفي والسياسي الليبرالي. وذلك لأن الوعي العربي النهضوي اتصل بالفكر الأوربي، وعاين واقع الليبرالية في لحظة ممزوجة بالاندهاش والاكتشاف الأول لواقع حضاري رآه مثقلًا ببهرج التقنية، ومغايرًا لمألوفه في العيش .. ولم تكن لحظة الاندهاش هذه، التي سماها العديد من الباحثين بـ «صدمة الحداثة»؛ تُمَكِّنُ من تحريك الوعي النقدي. بل كل ما كان بإمكانها أن تحركه هو النزوع نحو تأصيل ما يراه من قيم إيجابية. وهو نزوع محمود، وإن كانت الرغبة في التأصيل ليست كافية بحد ذاتها، ما لم ترافق بوعي الحضارات كأنساق، وإدراك أن تجديد أي حضارة لا بُدَّ أن ينبع من تجديد نسقها الذاتي، لا من استمداد مذاهب وأنساق جاهزة وتغليفها باصطلاحات أصيلة لإخفاء عُجمتها، أو عُجمة المستورد منها.

ورغم كل ما سبق، فإننا نزعم أن الخطاب الليبرالي النهضوي كان أفضل من خطاب الليبراليين الجدد، الذي يتصاعد اليوم؛ فعلى الأقل كانت الليبرالية تقدم في الخطاب النهضوي كفكرة مدعومة بظهير معرفي يحرص على التأصيل. أما في الخطاب النيوليبرالي اليوم، فهي تُقدَّم كفكرة حمقاء راكبة دبابة، ومدعومة بلغة الإملاء والتهديد والاستقواء بالغرب؛ لتجسيدها في واقعنا!

ثانيًا: في الخطاب النيوليبرالي العربي:

خلال منتصف القرن العشرين خفت صوت الليبرالية «العربية»، وقل تداول مفاهيمها، التي تبدَّت في الخطاب النهضوي العربي المبكر؛ أمام تصاعُد المد القومي واليساري الماركسي. فكان الأنموذج الفكري المهيمن في هذه اللحظة هو النسق المذهبي الاشتراكي؛ سواء في طبعته القومية، أو طبعته الماركسية الشيوعية. ولم تكن مقولة الحرية شائعة بمدلولها الفرداني، بل كانت تُستعمل بمدلولها الجمعي مثل: «تحرُّر الشعوب من ربقة الاستعمار»، أو «تحرر الجماهير من سلطة الإقطاع

والرأسمال الكومبرادوري» ... أو غير ذلك من الشعارات. لقد كان المفهوم الناظم للوعي العربي هو «العدالة الاجتماعية»، وليس حرية الفرد.

وعلى إثر هزيمة (١٩٦٧م) حدث أكبر صدع في النموذج الاشتراكي، وأعمق زلزلة كذلك لمفاهيمه الاجتماعية. وكانت لحظة مناسبة لتمددُ تيار بديل يتمذهب بالتصور الإسلامي، فبرزت ظاهرة الصحوة الإسلامية التي كان نموذجها الحركي قد نشأ عشية انهيار الخلافة العثمانية، لكنه ظل غير بارز سياسيًا واجتماعيًا بما يكفي لجعله تيارًا سياسيًا جمعيًا. وبعد هزيمة ٦٧ أمست الظاهرة الحركية الإسلامية ذات مقدرة تأثيرية هائلة، فاتسعت رُقعة الصحوة الإسلامية لتصبح تيارًا جمعيًا عامًا.

والواقع أن الظاهرة الإسلامية لها مقوِّم ذاتي وتاريخي يمكنها من التحول في ظرف وجيز إلى تيار جمعي. فهي من جهة تستند إلى مرجعية القرآن، وإلى الرصيد التاريخي الإسلامي الذي شكل ولا يزال الوجدان الشعبي. لذلك فإن الذين يرجعون بروز واتساع ظاهرة الصحوة الإسلامية في سبعينات القرن العشرين إلى تشجيع هذا الرئيس أو ذاك، لمجابهة خصومه القوميين أو اليساريين؛ إنما ينتجون قراءة في غاية السطحية والابتذال.

صحيح أنه لا يمكن إنكار إفساح الرئيس السادات المجال للتيار الإسلامي الإخواني لدفع نفوذ التيار الناصري. ولا إنكار كونه أفسح لهذا التيار المجال الإعلامي لفضح الاضطهاد السياسي الذي تعرض له، وتعرية أشكال التعذيب التي اصطلاها في العهد الناصري، وذلك لاستنزال رمز عبد الناصر وخدش صورته. كما لا ننكر أن النموذج الناصري في الحكم كان بالفعل من النماذج السياسية السيئة في انتهاك حقوق الإنسان وتصفية المخالف السياسي، هذا إلى جانب نقط إيجابية عديدة في حكمه ليس هذا مقام التفصيل فيها. لكن أن يكون هذا هو المحدد التفسيري لظاهرة الصحوة، فهو اختزال مبتذل؛ لأنه ليس ثمة قرار

سياسي -أيًّا كان مصدره- قادر على جعل فكرة ما وعيًا جمعيًا. وجعل تيار سياسي ما تيارًا شعبيًا مُتجذرًا في وجدان الناس، وناظمًا لأسلوب إدراكهم لذواتهم وللوجود من حولهم. فظاهرة الصحوة الإسلامية، كما قلنا سابقًا؛ تستثمر مقومات خاصة مركوزة في وجدان الشعوب العربية الإسلامية، مقومات تمكنها من امتلاك مفاتيح التأثير في الوعي الجمعي، والاقتدار على توجيهه.

لكن بدءًا من تسعينيات القرن العشرين، وأمام إخفاق الجهاد الأفغاني في تأسيس الدولة الإسلامية، وإخفاق بعض التجارب الحركية الإسلامية (تجربة «جبهة الإنقاذ» في الجزائر مثلًا)، فضلاً عن عجز الفكر الحركي الإسلامي المعاصر عن إنتاج رؤية مجتمعية واعية بلحظتها وبمجتمعها، ومع انهيار النموذج الاشتراكي؛ أمست الإيديولوجية الليبرالية تُسوَّق -في العالمين العربي والإسلامي- بوصفها الأنموذج الفكري الأوحد، حتى وصل الأمر ببعض منظريها إلى أن يعلنوا بها «نهاية التاريخ»! ومع انفراد أمريكا بقيادة العالم؛ أمست الليبرالية نسقًا ثقافيًا مُلزِمًا يجب أن يُعولم ويسود في كل المجتمعات، بصرف النظر عن خصوصياتها الثقافية.

في هذه اللحظة التاريخية ستبرُز في العالم العربي نخبة فكرية وسياسية يتسمى أصحابها بـ «الليبراليون الجدد»؛ فقفزت إلى السطح أسماء جديدة مثل: أحمد البغدادي، وشاكر النابلسي، وسيار الجميل، وكمال غبريال ... والمفارقة الواضحة في نتاج هؤلاء الليبراليين أنه لحد اللحظة، أي بعد أزيد من عشرين عامًا على انهيار الاتحاد السوفييتي وبدء صعود نجمهم في الفضاء الثقافي والإعلامي؛ لم ينتجوا أي بحث محترم معرفيًا يُفصحون فيه عن فكرهم، بل اقتصر إنتاجهم على تسطير مقالات صحفية خفيفة. ولا أقصد بالخفة سمة في أسلوب خطابها، فهذا السمت هو بلا شك مطلوب بمقاييس المقال الصحفي؛ بل هي خفيفة حتى في محمولها المعرفي. مقالات إن كان صيتها يثير مقدارًا غير قليل من الضجيج، فإنها مضمونيًا شديدة الخواء، وتفتقر إلى أبسط ملامح الجدية والعمق في التحليل. بل إن قراءتها

تدفعنا أحيانًا كثيرة إلى الاستفهام: هل يملك هؤلاء الكتاب حقًا الإحاطة المعرفية بموضوعهم، وبالفلسفة التي يتبنونها ويعملون على تسويقها وإذاعتها في الناس؟! أضف إلى هذا ما في نصوصهم من جراءة تصل حد الصفاقة والفجاجة؛ عندما ينادون بإدخال الليبرالية، وفرضها ولو على ظهر دبابة أمريكية!

لكننا لا نريد بهذا النقد اتهام «الليبراليين الجدد» بالعمالة للأجنبي والتخوين واللاوطنية، كما ينزع إلى ذلك الكثير من الناقدين. وإن كان ثمة إمكانية لوجود من يشتغل بحافز أمريكي وإسرائيلي، فإننا أيضًا لا نشك في إمكان وجود مَنْ تحركه إرادةٌ صادقة ومخلصة من بين هؤلاء لخدمة قومه وبلده. بل حتى مناداة هؤلاء بدخول الليبرالية على دبابات أمريكية، قد يكون باعثها رغبة صادقة في تخليص واقعهم العربي من استبداد السلطة السياسية التي هي -بلا شك- إشكال خانق للشعوب وللنخب على سواء.

لذا بعيدًا عن لغة التخوين، نريد بلورة نقد معرفي لخطابهم، وإبراز ما فيه من نقائص ومفارقات. ولن ننتقي من نصوص هؤلاء الليبراليين الجدد إلا ما يمكن عده من بين أرقى ما أنتجوه لإيضاح رؤيتهم. أما الخطاب الدعائي المنفعل الذي تمتلئ به بعض مقالاتهم، فإنه لا يستحق النقد؛ لأنه بذاته ظاهر الاختلال والتهافت.

النيوليبرالية العربية رؤية وثوقية:

أول ملحوظة تستوقفنا في المتن النيوليبرالي العربي هو أنه يفصح عن نظرة لا تخلو من انبهار وتقديس لليبرالية؛ فهي عنده ليست مجرد فكرة أو مذهب، بل «مطلق ثقافي» يعلو على كل المذاهب والرؤى. «مطْلَق» يستوعب بداخله كل خبرات الإنسان ومعارفه التي حصَّلها خلال تاريخه المديد، فكأن الليبرالية بذلك هي الخلاصة النهائية للتجربة الإنسانية، ومن ثم فلا مجال لبحث مُغاير عن أفق بديل يخرج عن سياقها، أو يغايرها في الرؤية إلى العالم وقيم انتظام العيش. فكل

خير بلغته البشرية احتوته الليبرالية وزادت عليه! إنها التتويج النهائي لمسيرة الوعي والفعل البشريين!

هذا ما يُفصح عنه سيار الجميل -أحد الباحثين الليبراليين الجدد- في مقالته؛ «الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة» بقوله: «فالليبرالية حصيلة لكل ما تعلمه الإنسان عبر القرون»[1]. وعلى الرغم من أن الجميل سيعبر لاحقًا في ذات المقال عن بعض النسبية في تقويم الليبرالية الجديدة: «إنني لا أقول بأن الليبرالية الجديدة لها تجلياتها وأنها عالم نزيه وله طقوسه المثالية، ولكنها تحقق النصيب الأدنى لحقوق الإنسان والمجتمعات، وإن نجحت الشعوب بالوعي به وانتصرت في ممارسته وتطبيقاته على أفضل وجه». ورغم هذا الاحتراز، فإنه يتمظهر ككل منبهر وثوقي بمذهبه؛ حيث يرجع كل خلل إلى التطبيق والممارسة، ولا يفكر في احتمال أن يكون الخطأ آتيًا من النظرية!

أما على مستوى تحليله للمبادئ، فلا نجد أي وعي نقدي بل مجرد تكرار واجترار. ففي تعداده للأسس المبدئية للمذهب الليبرالي؛ يرى سيار الجميل أن الليبرالية هي أولًا فصل للدين ليس فقط عن السياسة بل عن النشاط الإنساني البشري عامة، حيث يقول: «المبادئ الليبرالية الأساسية أولًا: العلمانية التي تعني اصطلاحًا فصل الدين عن السياسة، كما تعني مضمونًا فصل الدين عن النشاط البشري عامة». دون أن ينتبه إلى أن موقفه هذا يحتاج إلى استدلال ليصير مُقنعًا؛ لأنه يناقض ما نراه عيانًا في الواقع، فأمريكا مثلًا التي هي أكبر مدافع وداع سياسي لليبرالية؛ يمتزج في خطابها وفعلها السياسيين البعد الليبرالي بالعقيدة الدينية.

ثم بعد تعديده لمبادئ الليبرالية، مختزلًا إياها في العلمانية والعقلانية والإنسانية والنفعية؛ أكد على أن المبادئ التي تميز المذهب الليبرالي القديم هي ذاتها التي تحدد

---

(١) سيار الجميل، «الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة»، الحوار المتمدن، العدد: ١١١٩- ٢٤/٢/٢٠٠٥.

الليبرالية الجديدة، قائلًا: «لا تختلف الليبرالية الجديدة عن القديمة أبدًا إلا في الوسائل والأدوات، فالمبادئ نفسها ولا يمكن التراجع عنها أبدًا». ثم يشير إلى اختلاف الوضع الليبرالي المعاصر عن الوضع الليبرالي القديم، قائلًا: «وإذا كانت القديمة ترتبط بالفكر الأوروبي ونتائجه، فإن الجديدة ترتبط بالفكر الأمريكي وممارساته». بعد ذلك لا ينسى سيار الجميل أن يُرجع كل نقد لليبرالية الجديدة إلى كونه صادرًا عن شعور بالكراهية والحقد على الولايات المتحدة الأمريكية! ومن ثم يرى أن هذا النقد مجرد تعبير عن نظرة قاصرة! فيقول: «ويعتقد العديد من الكتاب الغربيين، ومن ورائهم العرب والمسلمين؛ أنه إذا كانت الليبرالية الأولى نقلة نوعية - بالنسبة لأوروبا- في قضية حقوق الإنسان وتطور العالم، فإن الليبرالية الجديدة تعد – حسب نظرتهم القاصرة – انتكاسة حقيقة لحقوق الإنسان تحت سمع وبصر العالم الذي لم يعُد متطورًا، بل في غاية التوحش. ليس الإنسان الغربي فحسب، بل الإنسان الشرقي والشمالي والجنوبي. إن مثل هذا التفسير المؤدلج تُنتجه أفكار تصل حدود كراهيتها للولايات المتحدة الأمريكية إلى الذروة». ورغم استدراكه لاحقًا؛ بنقده لاستخدام أمريكا للقوة العسكرية لفرض الأفكار، فإنه لا ينتقد وجوب عولمتها. بل يصل - مثله مثل غيره من الكتاب الليبراليين الجدد- إلى حد استعمال لغة استعلائية فوقية تبدأ بنعت مخالف هذه الأفكار النيوليبرالية بالغباء والجهل، وتنتهي إلى وصمه بالإرهاب ومعاداة الحرية! إذ يقول باستنكار: «إذا كان معارضو الليبرالية جُهلاء في التاريخ وأغبياء في السياسة والإعلام، فلماذا يبيعون الأخضر باليابس؟ لماذا ينطلقون من أجندة خبيثة ضد مقومات الإصلاح والتحديث؟»

هذا هو مستوى الخطاب الذي يُفصِح عنه أكثر الليبراليين الجدد توسُّلًا للمقاربة المعرفية، ومحاولة الامتثال لمعاييرها واجتناب الأسلوب السياسي الدعائي!

الخطاب النيوليبرالي ولغة الهجاء:

وفي السياق ذاته؛ المدافع عن الليبرالية دون أي تحليل معرفي، يتعمق مفاهيمها وشرط نشأتها والإشكالات التي انبثقت في صيرورة ظهورها ونموها؛ وبلغة أكثر إيغالًا في استهجان المخالف وهجائه واحتقاره، يقول أحمد البغدادي في مقالة يكفي عنوانها دلالة على وثوقية وقصور الفكر الذي تصدره، فالعنوان: «نعم الليبراليون وحدهم الديمقراطيون»، والمتن «تعجب البعض من القول إن الليبراليين هم الديمُقراطيون ولا أحد غيرهم»[1]. ثم يُضيف مؤكدًا أن ليس ثمة ديمُقراطيين غير الليبراليين، وإن هذا الحكم لا يصدُق على «العالم العربي فقط، بل وفي كل مجتمع»[2]. وكأن الرجل قام باستقراء جميع الوقائع والتجارب السياسية في العالم أجمع، وانتهى بعد طول بحث ومعاينة إلى تسطير حُكمه الجازم هذا!!

بل يذهب أبعد من ذلك؛ إلى الحكم على تاريخ الإنسانية كله متجاهلًا أن النظام الديمُقراطي ظهر داخل سياق التاريخ الأوربي نفسه في المجتمع اليوناني القديم؛ أي في لحظة تاريخية تسبق ظهور الليبرالية بأزيد من ٢٣ قرنا! لكن رغم بداهة هذه الحقيقة التاريخية وشيوعها، نجد البغدادي يتساءل باستنكار: «أليست الديمُقراطية من «اختراع» الفكر الليبرالي لقطع دابر الاستبداد السياسي والديني»[3].

ثم دونما تحليل ولا استدلال يرى البغدادي أن الليبرالية هي المذهب الوحيد الذي ينادي بالمساواة بين البشر؛ حيث يقول بنفس أسلوبه الاستفهامي دون أن

---

(١) شاكر النابلسي، «الليبراليون الجدد – جدل فكري»، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٥، ص١١٣.

(٢) م.س، ن.ص.

(٣) م. س، ن.ص.

يكلف نفسه عناء طرح السؤال كموضوع للتفكير والبحث: «أليست الليبرالية هي الوحيدة الداعية للمساواة بين بني الإنسان؟»[1].

وإذا كانت نظرته إلى الليبرالية على مستوى العالم كذلك، فإنه في نظرته إلى الليبراليين العرب يعمل بذات النهج، وهو اختزال كل الخير فيهم وحصر الشر في عدوهم ومخالفهم، حيث يقول: «الليبراليون في العالم العربي هم الوحيدون الذين يتبنون الديمُقراطية، ليس فقط كنظام حكم بل كأسلوب حياة. وهم وحدهم يُدافعون عن حقوق الإنسان، وعن الحريات الفكرية، ويحترمون الآخر لإنسانيته دون أي تمييز ديني، ويسعون لإقرار الحقوق المدنية، ويدعون إلى تحريرها مدنيًا»[2].

ولا ينحصر الأمر عنده في نسب الفضائل السياسية إلى الليبرالية والليبراليين، وتخصيصهم بها وحدهم دون باقي خلق الله؛ بل يذهب البغدادي إلى حد جعل الليبرالية سبب استمرار البشرية في العيش اليوم؛ قائلًا: «أليست الليبرالية تُغذي العالم وتُعالجه، وأن العالم بدونها لا يستطيع العيش»[3]!!

ثم رغم هذا التسيُّب في الخطاب، وتجاهل حقائق التاريخ وتحريف معطيات الواقع؛ لا ينسى البغدادي أن ينهج منهج غيره من الليبراليين الجدُد فيُخاطب مخالفيه باستعلاء خالعًا عليهم نعوت الجهل والإرهاب، حين يقول: «الليبراليون – لعلم الجهلة – ضد الإرهاب، وضد التمييز ضد المرأة، ومع الحريات الفكرية، وضد منع الكتب، وضد التعليم المنفصل، وضد منع تدريس الموسيقى، ومع الدستور والديمُقراطية وحقوق الإنسان بدون تمييز»[4].

---

(١) م.س، ن.ص.

(٢) م.س، ص١١٤.

(٣) م.س، ص١١٣، ١١٤.

(٤) م.س، ص١١٤.

إن مثل هذا الخطاب الهائج المنفعل هو الذي يحكُم للأسف نتاج الليبراليين العرب الجدد. لذا وصلا بما قلناه سابقًا؛ نستنتج أن المحصول الذي أنتجوه، فضلًا عن كونه لا يجاوز ركامًا من المقالات الصحفية المثقلة بلغة الهجاء؛ فإنهم حتى في كتبهم التي أصدروها لا ينتهجون نهجًا معرفيًا يُظهر ولو ملامح أولية للاقتدار على تحليل الواقع العربي وفهم شرطه الثقافي والتاريخي، ناهيك عن تحليل النظرية الفلسفية والسياسية الليبرالية وإدراك تحولاتها ومكامن النقص فيها.





خاتمة

هل حقًا لا بُدَّيل عن الليبرالية؟!

ينساق العديد من الباحثين إلى اعتبار زمننا هذا زمن «نهاية الإيديولوجيا»؛ أي زمن ما يسميه الفيلسوف الفرنسي المعاصر فرانسوا ليوتار بـ «أفول السرديات الكبرى»[1] بمختلف أنواعها فلسفية كانت أو سياسية أو دينية ... بيد أن الملفت للانتباه هو أن بعض هؤلاء عندما يُعلن «نهاية الإيديولوجيا» وذبول النظريات السياسية الكبرى، يستثني الليبرالية واصفًا إياها بكونها الأفق النظري والفلسفي الذي كانت البشرية تنزع نحوه، وقد وصلت إليه وجسدته في واقعها الراهن! وهذا الموقف هو محاولة لجعل الليبرالية ميتا- إيديولوجيا؛ أي مذهب يجاوز نطاق الحقل الإيديولوجي! بمعنى عدم خضوعه لما خضعت له الأيديولوجيات من تجاوز وأفول!

ولست هنا بصدد محاولة إثبات أن الليبرالية مجرد أيديولوجيا؛ لأن الأمر لا يستحق الإيغال في هذا الجدل اللفظي العقيم. إذ فضلًا عن أنه قصد ليس عسير الإثبات، فإنه في إثباته أو نفيه ليس له - في تقديري - أي فائدة تستحق أن ينفق فيها مقدار من المداد. فما أسهل توكيد حضور الأيديولوجيا - بمعناها الألتوسيري كوعي زائف مُغالط للواقع - في الرؤية الليبرالية التي يتم تسويقها اليوم. لكن القصد الأهم هو بحث الليبرالية ذاتها في نسختها الراهنة، وملاحظة محدداتها النظرية وتحولاتها، والكشف عن الأوهام المؤسسة لها.

وهذا ما عملنا في ما سبق من فصول على بحثه ودرسه. أما في ختام هذا الكتاب، فلنتوقف عند سبب طرح الليبرالية – من قِبَلِ دعاتها- كنظام لا بُدَّيل له!!

(1) Jean-Francois Lyotard, la condition postmoderne, ed Minuit, paris 2005, p7.

من نافل القول الإشارة إلى أن الأيديولوجيا الليبرالية الجديدة لها اليوم جاذبية ملحوظة؛ إنها موضة العصر (mode). وككل الموضات التي تسيطر على الأذواق والأفهام، يصعب في لحظة بروزها وانتشاء الناس بها؛ نقدها أو إقناع المتشبثين بها باختلالها. وهذا ما يعترف به السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو واصفًا الخطاب النيوليبرالي: بأنه «خطاب قوي تَصعُب معارضته»[1]، وذلك راجع إلى ارتكازه على شبكة من القوى المسيطرة على العالم اليوم.

وبالفعل عندما ننظر إلى السياق الدولي المعاصر وأساليب انتظامه والمؤسسات الاقتصادية الفاعلة فيه؛ سنلاحظ أن الفكرة الليبرالية استطاعت إنجاز نقلة نوعية على المستوى المؤسسي الناظم للعلاقات الاقتصادية والسياسية الدولية. فتأسيس منظمة التجارة العالمية، مثلًا، وما صاحبها من ضغط على دول العالم الفقير للانخراط فيها والقبول بالتعاقُد على الصيغة التنظيمية التي وضعتها تلك الدول المهيمنة؛ يؤشر على تجسيد واقع عولمي ليبرالي اكتملت شرعنته قانونيًا. إنه واقع نظام السوق المفتوح، وما يؤدي إليه من حرية تناقُل السلع المادية والفكرية. وهو تجسيد فعلي لليبرالية الاقتصادية، وترسيخ لمفاهيمها ورؤاها باعتبارها واقعًا لا سبيل إلى مقاومته أو الانعزال عنه. وهذا ما يؤكد ليس فقط صعوبة مقاومة النموذج الليبرالي، بل يُضعِف حتى إمكانية التخيُّل النظري لنظام أو نظم بديلة لما هو سائد وواقع!!

وهذا ما نلاحظه حتى في النقد الذي يطرحه أقدر السوسيولوجيين المعاصرين، فعندما يتساءل بيير بورديو سؤاله القلق: «هل بالإمكان إنقاذ العالم من هذا النموذج الليبرالي؟» يُجيب مُعترفًا بصعوبة ذلك، وكل ما يَخلُص إليه بعد الجدل هو التقليل من كوارث وسلبيات هذا النموذج. والطريف أنه - وهو السوسيولوجي ذي الأصول الماركسية - يُعلق آمال التقليل من توحش الليبرالية

(1) Pierre Bourdieu, L'essence du néolibéralisme, Le Monde Diplomatique, mars 1998.

على وجوب تقوية نظام الدولة! ليكون أقدر على الحفاظ على المصالح الاجتماعية، والحد من هيمنة الرأسمال القائم على النزعة الفردانية. وعندما أقول بطرافة هذا الموقف، فذلك راجع إلى أن بورديو ينتمي نظريًا إلى الماركسية؛ التي تقول في أصولها الكلاسيكية بـ «نهاية الدولة»، التي تنظر إليها بوصفها مجرد «أداة طبقية» يجب أن تزول. ولذا فالمفارقة هي أن يستعين بورديو بالدولة - هذا الإطار الطبقي الذي حلمت الماركسية بزواله- ويعلق عليها أمل الحفاظ على مصالح الطبقات الاجتماعية!! وهو بذلك يؤكد بالفعل ضرورة الدولة، ولا يشفع له أن يلتف حول مفهومها بتوسيع كينونتها؛ ليجعل منها إطارًا سياسيًا أوسع كالاتحاد الأوروبي! ومعنى هذا أن ثمة استشعارًا فعليًّا لقوة خطاب الليبرالية ومؤسساتها! فبيير بورديو بموقفه ونوعية الحل المناقض لأصوله النظرية يؤكد بالفعل قوة هذا الخطاب، وينزلق ضمنيًا لاعتبار الرؤية الليبرالية واقعًا لا يرتفع، وأن البشرية آخذة في الانتقال الحتمي إلى الانتظام بنظامها.

كل هذا يطرح بإلحاح وجوب التفكير في الاستفهام التالي: هل بالفعل ليس لليبرالية بديل؟!

إذا كان بيير بورديو انطلق من مدخل منهجي سوسيولوجي، فإنني في ختام هذا البحث أريد أن أقارب السؤال من المدخل المنهجي الذي اشتغلنا به سالفًا؛ أي من مدخل قيمي فلسفي أرتكز فيه على ماهية «المُثل» و «القيم المتعالية» بوصفها أفقًا لا واقعًا. حتى إذا افترضنا - من باب الجدل - أن الاستقراء السوسيولوجي يكشف انتقال نظم الاجتماع إلى الانتظام بنظام السوق الليبرالي، وتجسيد القيم الليبرالية في الذوق والفكر والسلوك؛ فهذا لا يعني الحكم بكون الأفق المستقبلي للبشرية محكومًا بأن يكون ليبراليًا حتمًا. لأن مثل هذا القول ليس إعلانًا لـ«نهاية التاريخ» بمدلوله عند فوكوياما فحسب، بل هو في نظري سقوط في مزلق أقبح؛ وهو إعلان «نهاية التفكير»! لأنني أعتقد أنه ما دام الوجود الإنساني، فسيظل ثمة فكر يلتمع في الذهن وحراك يعتمل في الواقع. وبالتالي فلا بُدَّ أن تنتقل البشرية

انتقالات نوعية في رؤاها ونظمها وطرائق تفكيرها وعيشها على حد سواء. والذين يرون في الليبرالية تجسيدًا وختمًا للحلم البشري، وأن ليس في الإمكان أبدع مما كان، فهم يعبّرون ضمنيًا عن استقالة الوعي وضيق أفق التفكير.

ويكفي تنبيهًا إلى وهم موقفهم هذا واختلاله، ما أشرنا إليه ابتداء من أن الليبرالية اليوم هي «موضة» مسيطرة على الأذواق الفكرية والسلوكية، فضلًا عن نفوذها كنظام حياة في الواقع بوجود قوى دولية مهيمنة تعمل على فرضها كنموذج مجتمعي بأسلوب الهيمنة والإلزام. وككل موضة، فإنه يصعب على الفكر المنبهر والذوق المنتشي بها أن يرى غيرها؛ فضلًا عن أن يقتدر على استهجانها أو نقدها. كما أن الوعي النقدي الذي يتقصد مُعارضتها يستشعر صعوبة موقفه، وحتى إن نطق يستشعر خفوت صوته. لكن كل هذا لا يعني بالضرورة ألا بُدَّيل عنها. ويكفي توكيدًا لموقفي التذكير بلحظة الخمسينات والستينات من القرن العشرين؛ حيث كانت الأيديولوجية الاشتراكية موضة فكرية! ووقتها كان الكثير من أهل الفكر السياسي يحسب الاشتراكية أرقى نظام مجتمعي، بل بلغ الأمر حتى بالأفكار المنافسة والمعارضة لها أن تنتسب إليها وتتقرب! حتى أن أحد المفكرين الإسلاميين (مصطفى السباعي) سيكتب في زمن موضة الاشتراكية، كتابه «اشتراكية الإسلام»! محاولًا تقريب المفاهيم الاجتماعية الإسلامية من أذهان المعجبين بالنموذج النظري والمجتمعي الاشتراكي.

وإذا كان للشيخ مصطفى السباعي مسوغ لمسلكه هذا، بالنظر إلى لحظته التاريخية؛ فَمَنْ هو المخبول الذي يستطيع اليوم القيام بالدعاية لمذهبه بتقريبه من النظام الاشتراكي؟! أو يمدح مقولة «ديكتاتورية البروليتاريا»، ويدعو إلى الأسلوب البيروقراطي الاشتراكي في إدارة الشأن السياسي والاقتصادي؟!

وها نحن اليوم، مع تحولات الواقع والفكر؛ لا نجد مثل ذلك الانبهار السابق بالنموذج الاشتراكي، ولا حتى حرصًا على الاقتراب منه أو الانتساب

إليه. والأصوات الفكرية التي لا تزال تنتسب إلى الاشتراكية -في العالم العربي- أصبحت اليوم نوعًا من التُحف التاريخية التي يمكن لخطابها أن يثير شعورًا نوستالجيًا يُذكر البعض بالماضي، بغير قدرة له على التأثير الفعلي في الحاضر.

إذن يجب أن نعي أمرًا هامًا؛ هو أن زمن ذيوع وانتشار موضة فكرية هو بالضبط زمن غياب التفكير النقدي فيها، فلا يكون الشائع المتداول إلا كتابات تقريظية مغازلة. أما الأصوات الناقدة، فهي تسكُن في الهامش، وحتى إن اقتدرت على إبراز عيوب تلك الموضة السائدة، فإنها تعجز عن بلورة نسق بديل لها!

وذلك هو مكمن صعوبة نقد الموضة السائدة؛ صعوبة تدل على العجز عن خرق سياجات السائد، للحلم ببديل جديد.

ويستغل منظرو ودعاة الليبرالية - أجانب وعرب- هذا الوضع التاريخي في دعاية فجّة خلاصتها أن من يناهض الليبرالية هو بالضرورة مع دعاة الاستبداد وكبت الحرية وقهر الفرد! ويتناسى هؤلاء أو يغفلون عن حقيقة أكيدة ، بالنظر إلى سياق تاريخ الفكر الإنساني؛ وهي أن الحرية ليست مقولة سياسية مرتبطة بنموذج فلسفي أو مجتمعي معين، وإنما هي أفق ينتمي إلى حقل «المثل»، ليس بمدلولها الأفلاطوني؛ بل بمدلولها كأفق مستقبلي لصيرورة الوعي والتاريخ الإنساني. فالحرية «مثال» نزعت نحوه العديد من الفلسفات والأديان والنظريات، وإذا كان من الخطأ اختزال المثل في الواقع، فإنه خطأ مضاعف أن نختزلها في نسق فكري أو سياسي أيًا كانت طبيعته أو إنجازاته. فالمثل الكبرى يجب أن تبقى أفقًا تترقى نحوه الإنسانية، أما اختزالها في واقع أو نظرية سياسية فهو مسخ للمثال وكبت للحلم ودعوة إلى إيقاف صيرورة الفكر والحياة. وهذا هو بالضبط مكمن إفلاس النزعة الليبرالية القائلة بنهاية التاريخ، مهمًا حاول دعاتها التغطية على انغلاقها وضيق أفقها.

ولذا نرى أن المنظرين الليبراليين، عندما يسوقون النموذج الليبرالي على هذا النحو، فهم يسقطون في مزلق القول بألا بُدَّيل عن السائد، فيَؤُولُ موقفهم هذا إلى فعل أمر تشترك القوى السياسية المسيطرة اليوم مع أهل النظر والفكر المنبهرين بالنموذج الليبرالي، في إعلانه بأسلوب يمتزج فيه فقر التفكير بعنجهية السلطة؛ أسلوب آمر مهدد أن:

«خذوا الليبرالية ولا داعي للتفكير»!!

ما هو البديل إذًا؟

ليس ثمة مذهب ولا نسق ثقافي يخلو من قيم إيجابية يمكن الاستفادة منها. ومن ثم، فإن عقلية الرفض الجذري التي يشتغل بها البعض هي أبعد ما تكون عن إمكان معايرة الفكر والخبرة الإنسانيتين. لذا فرغم النقد الذي طورناه في الصفحات السابقة، فإننا لا نخلص إلى انعدام أفضال وإضافات النسق المذهبي الليبرالي إلى الخبرة الثقافية والمجتمعية الإنسانية، بل نرى أنه طوى قيمًا عديدة أهمها الكشف عن صيغ وظواهر ثقافية ومجتمعية جديدة، أوضحت للوعي البشري قيمة مُثله العليا مثلما أوضحت، بسبب مزاعمها الاطلاقية؛ نسبية كل عملية من عمليات الاقتراب منها، وبالتالي وجوب ديمومة محاولة الاقتراب ونقد الابتعاد.

فما هي هذه المثل؟

منذ أقدم تجليات الوعي البشري، نجد نزوعًا دينيًا نحو «المتعالي». هذا المتعالي الذي سيختصر فيه الوعي الإنساني مُثل الحق، والخير، والعدل، والجمال ... إلخ وهذا النزوع الذي يسكن كينونة الإنسان هو ما نفهمه نحن من معنى فطرية التديُّن. فالتدين والعبادة -في معناهما العميق- هما النزوع نحو الحق الجامع للكمالات، وديمومة طلبه. فالعلم -حتى في أدق تخصصاته- هو في نظرنا تمظهر لعبادة الحق، وديمومة طلب الحقيقة. والفلسفات السياسية هي تمظهُر نظري

لطلب العدل؛ أي ديمومة طلب أفضل صيغة لنظم علاقة السلطة بما يحقق العدل. والفن مظهر للتوق نحو الجمال المطلق. وما الممارسة الفنية، إنتاجا وتذوقًا؛ إلا تمظهر لديمومة طلبه.

إن قوة الإنسان تكمن في وعيه بنقصه، وإدراكه محدودية كيانه ومنجزه في الواقع، ووجوب الارتقاء نحو الكمال. وهذا المطلب نراه عميقًا في كيانه، وهو متمظهر في مُختلف أنشطته الفكرية والفعلية. وبناء على ذلك نرى أن نقدنا لليبرالية هو توكيد على الوعي بالمسافة الفاصلة بين المُثل والوقائع. وبالتالي نعترف لليبرالية بالمسافة التي قطعتها نحو التوكيد على قيمة مُثُل العقلانية والحرية وكرامة الفرد الإنساني. لكنا في ذات الوقت نؤاخذها على ما فيها من مغالطات ومزاعم إطلاقية قد كشفناها خلال هذا البحث كشفًا سافرًا؛ تبين فيه أن الزعم بأن الليبرالية هي وحدها التي أنجزت تحرير العقل زعمٌ مغلوط! فالعقلنة وإطلاق الفعل الفكري من قيد المقدّسات الزائفة ليست فضيلة أنجزها الوعي والاجتماع الليبرالي. فالمقدّس ليس المقصود به هو الدين - كما يحسب البعض خطأً- بل المقدّس هو ما يملك هيبة تمنع التفكير. ومن هنا، فإن الناظر حتى في أكثر لحظات هيمنة المعتقد الديني، يجد المقدّسات مُتعددةً متنوعة. فلو راجعنا التاريخ الثقافي للقرون الوسطى الأوربية، مثلًا؛ سنلاحظ أن المقدس لم يكن هو الدين فقط، ولا شكله المؤسسي (الكنيسة) فقط، بل حتى أرسطو وأفلاطون قد استحالا إلى مقدّسين مانعين للتفكير. وكان يكفي الإحالة عليهما ليكتسب القول صفة الحقيقة. وهذا ما جعل فرنسيس بيكون في القرن السابع عشر يربط التحرر الفكري بالتخلُّص من «أوهام المسرح»، وكان يقصد بها سُلطة الآباء؛ أي سلطة المقدّس. إذ كان يكفي للرجل أن يقول: «هكذا قال الأستاذ magister dixit» ليكتسي قوله صفة الحقيقة. وكان لفظ الأستاذ يطلق غالبًا على أفلاطون أو أرسطو. يقول سروش: «عبارة magister dixit ... كثُر تكرارها في القرون الوسطى، وتعني هكذا قال

الأستاذ ... كانت أقوال المفكرين الماضين تكفي للجم الأفواه واستسلام الجميع»[1].

والليبرالي المتطرف الذي يظن أن تأسيس مجتمع علماني بلا دين هو تخليص للوعي والاجتماع البشريين من المقدَّس مجرد شخص واهم، فالمقدّس موجود لدى الوعي الديني كما هو موجود لدى كل أنماط الوعي الأخرى. بل حتى الجماعات العلمية لو تأملناها بعمق سنندهش من كم المقدّسات التي تشتغل بوعي أو بغير وعي على كبت التفكير، أو على الأقل تسييج مسار اشتغاله. وكثيرة هي عوائق التفكير التي تسود حتى أكثر الحقول العلمية حرصًا على التجرُّد من المسبقات؛ ففي البيولوجيا ثمة هيمنة مارستها وتمارسها كثير من النماذج النظرية التي استحالت إلى أنظمة مهيمنة، تنصب حواجز ابستمولوجية مقدسة يستشعر الوعي العلمي صعوبة الجرأة على الاقتراب منها وتخطيها. بل أحيانًا كثيرة تشتغل في اللاوعي العلمي دون انتباه صاحبه. بل حتى في حقول دقيقة جدًا - وأكثر «علمية» من علم البيولوجيا - نجد حضور المقدّس، فصاحب الثورة اللاإقليدية في علم الهندسة، طُرد من الجامعة لما عرض نظريته الهندسية الجديدة؛ لأن إقليدس كان وقتها مُقدسًا.

لذا فليست الليبرالية، وليس بإمكانها أن تكون، تحريرًا للوعي من المقدّس. إنما كل ما في إمكانها إنجازه هو استبدال مُقدّسات بأخرى!

أما من حيث الإسهام الفكري الليبرالي في الإعلاء من قيمة حرية الفرد، فلا بُدَّ من تقديره. لكن لا بُدَّ أيضًا من الوعي بشرطه ومحدوديته؛ وذلك لأننا لا نرجع سبب هذا الإعلاء إلى الفكرة الليبرالية ذاتها، بل إلى الظاهرة الإنسانية والمجتمعية الأوربية، وصيرورة تحولاتها من نمط القرية، إلى نمط المدينة الصناعية.

---

(١) عبد الكريم سروش، «المرتكزات النظرية لليبرالية»، ص١٥٢، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ع٢٤/ ٢٥، صيف وخريف ٢٠٠٣م-١٤٢٤هـ.

فحرية الكائن الإنساني هي مطلب كان دومًا يهجس بداخل الوعي، وما ولادة النظام الديمُقراطي في مجتمع اليونان قبل ظهور الليبرالية بأزيد من ألفي عام إلا دليل على ذلك. كما أن التجربة التاريخية الإسلامية كانت حدثًا فريدًا أظهر إعلاءً لقيمة الفرد الإنساني، وضبطًا للسلطة السياسية. حيث لا نجد في أي نظام سياسي مجتمعي فيما قبل الثورة الصناعية ما نجده في التجربة التاريخية الإسلامية - خاصة في عصر الخلافة الراشدة- حيث تساوى الخليفة بغيره من أفراد الأمة أمام الشرع/ القانون. وهو تحول نوعي فريد، لم يتم للأسف تطويره وتعزيزه من بعد.

إن الليبرالية جاءت مساوقة لتحول نوعي في بنية الجماعة؛ حيث نشأت المدن، فاتضحت أكثر قيمة الفردية واستقلال الشخص. لكن هذا الميلاد للفرد في المدينة الصناعية لا يعني وجوب الأخذ بالغلاف النظري الليبرالي الذي أطَّرَهُ وأَوَّلَهُ، بل إننا نرى أن هذا الغلاف النظري تحديدًا زَيَّفَ قيمةَ الفرد؛ حيث حوّله إلى فرد مالك لا فرد ذي قيمة برسم إنسانيته ذاتها.

ولا شك أن الحد من تغول سلطة الحاكم كان لليبرالية أثر فيه، لكننا نرجع هذا التأثير إلى قوة المادة أكثر من قوة الفكرة؛ فإذا كان كبح تغول سلطة الحاكم في التجربة التاريخية الإسلامية الراشدة راجعًا إلى قوة الفكرة، حيث لم يحدث أي تحول مادي في المجتمع يُبرّرها، إنما كان السبب راجعًا إلى قوة الفكرة القرآنية، فإن الفعل الليبرالي راجع إلى قوة المادة؛ حيث كانت الإيديولجيا الليبرالية إيديولوجيا طبقة صاعدة. طبقة تملك القوة الاقتصادية، فكانت قوتها تلك عامل نجاحها في تقليص قوة السلطة السياسية التي كانت عند بداية الثورة الصناعية لا تزال مشدودة إلى النظام الإقطاعي.

ثم تطورت الفكرة إلى تقليص فعلي للدولة واختزال لوظيفتها، لتنتهي مع النيوليبرالية إلى مجرّد شرطة وجيش لحفظ الأمن.

وهنا يعترف البعض -مثل سروش- بقيمة الليبرالية، حيث يُقارنها بالفكر الثوري؛ فيلاحظ أن هذا الأخير اشتغل على نحو مُناقض لها. يقول في مقاله «المرتكزات النظرية لليبرالية»: «شدّد هربرت سبنسر ... على التضاد بين التكامل والثروة، مناديًا بأن للمجتمع تكامله ونموه وحركته التقدمية، والثورة تعرقل كل هذا التكامل، لأنها تتصرف بطريقة لا مسؤولة في الحركة التكاملية للمجتمع. كانت هذه رؤية سوسيولوجية ليبرالية معارضة للحالة الثورية التي تتوخى تضخيم دور السلطة والإخلال بالنظام الطبيعي للمجتمع»[1].

لكن الذي لم يُشِر إليه سروش هو أن الفكر الثوري أيضًا كان ينزع نحو إزالة الدولة، لكن بأسلوب مغاير، وهو تقويتها! فالنظرية الماركسية اللينينية هي نزوع نحو تقوية الدولة لتجاوزها من بعد. والنزعة الأناركية لبرودن هي أيضًا تعبير عن إدراك خطر الدولة على حرية الفرد، ومناداة بتجاوزها. وأقصد من استحضار هذا الاتفاق على خطر الدولة على حرية الفرد، التوكيد على أن الوعي باستبداد الدولة، والعمل على تقليص دورها وتقليم أظافرها السلطوية، ليس فضيلة مخصوصة بالمذهب الليبرالي تحديدًا، بل هي موجودة عند مختلف أنماط التفكير النقدي في المجتمع الصناعي.

إن الوعي البشري يؤشر في لحظة ميلاد نظام المدينة الصناعية على وعي بالفردية، ورفض للسلطة الاستبدادية، ومناداة بتقليص فعلها الوظيفي الذي كان إطلاقيًا في النظم الزراعية.

لكن الليبرالية بتقليصها لدور الدولة أَعْلَتْ وأطلقت دور الدرهم. فهي حررت الإنسان من سلطة السياسة لتستعبده لسلطة الاقتصاد الذي استحال لقوة مهيمنة. وهذا مكمن من مكامن نقصها حرصنا على لفت النظر إليه في هذا البحث.

---

(١) سروش، م س، ص١٧٤.

وخلاصة القول إن الليبرالية ليست تحريرًا للفرد، بل مُنتهى ما نعترف لها به هو كونها طلبًا لهذا التحرير أخطأ الطريق إلى إنجازه.

هذا من جهة النقد الداخلي القائم على المقاربة النسقية لبنية النظرية الليبرالية، والمقاربة التاريخية لصيرورة نشأتها وسياق تحولها داخل الواقع الأوربي.

أما من جهة النقد الخارجي، من حيث علاقتنا «نحن» بها؛ فإن الدعوة الليبرالية في العالم الإسلامي أخطأت فهم النظرية التي تتلمذت عليها، مثلما أخطأت فهم خصوصية الواقع الذي تعيش فيه. وقد بينا في الفصل السادس مكامن النقص في الخطاب الليبرالي العربي، ونختم هنا بالإشارة إلى أمر منهجي هو أن حلول مشكلات واقعنا المجتمعي لا تكون باستنساخ نماذج جاهزة واستيرادها، إنما لا بُدَّ من استصحاب مدخل منهجي يشمل الوعي بطبيعة المجتمعات وخصوصياتها، فالحضارات بطبيعتها أنساق منتظمة، ولذا ليس من السهولة إحداث تغيير فيها، فكل حراك نهضوي لا بُدَّ له من تأصيل لكي يتجذر.

صحيح أن وضعنا المجتمعي يحتاج إلى الحرية، فهو سواء في مستواه الثقافي أو السياسي مُثقل بالاستبداد وفكره وأدواته؛ لكن مجرّد الوعي بالمشكلة لا يعني الاقتدار على حلها، كما أن معالجتها لن تتم بمجرد استقدام مذهب جاهز وفرضه. إنما لا بُدَّ من إعمال الوعي النقدي وتأصيل مفاهيم التفكير، إن أردنا لتلك المفاهيم أن تكون مؤثرة وفاعلة وقادرة على تحريك الوجدان والوعي والفعل.



الرئيـــــس (رواية)

صدر حديثاً

تصديـــر
محمد المخزنجي

"فاجأني محمد العدوي بعمل تمنيتُ لو أكون كاتبه، وهو هذه الرواية "الرئيس"، التي أرى أنها عمل كبير، لكاتب وُلِدَ كبيرًا، فيها عذوبة اللغة المحلقة، وشعرية التأمل، وجدية البحث، وخصوبة الخيال، فهي عملُ موهبةٍ حقيقية، فيها جرأةٌ فكرية، ونبلٌ إنساني، ومزج مقتدر بين ما كان وما هو كائن وما ينبغي أن يكون، في رحلة بديعة لتعقب السيرة الباهرة لابن سينا، من القاهرة لطهران، ومن زمن الكاتب لزمن المكتوب عنه، ولم يكن الكاتب هيَّابًا أبدًا برغم رقة عوده ورهافة مشاعره، فاقتحم أفكارًا إشكالية كبرى بطمأنينة قلب سليم"

محمد المخزنجي

في هذا العمل الفنِّي الرائق تمتزج شخصيَّتا الراوي والمروي عنه بنعومةٍ كما تمتزج الأرواح العاشقة، فلا تستشعر نفورًا لتغيُّر المكان، ولا تُحسُّ توجُّسًا من الارتحال بين الأزمان. في هذه السيمفونيَّة امتزج العدوي بابن سينا؛ فما عُدتَ تستطيع التفرقة بينهما، فقد نُسجا في دقّة وبراعة شعريَّة كما يُنسج بساطٌ فارسيٌّ من الصوف أو الحرير الطبيعي؛ دقيق الصنع بارع الألوان. وإذا كان بعض النُّقاد يعتبر العمل الفنِّي الحقيقيَّ سيرة ذاتيَّة، فإن هذه الرواية هي سيرة ذاتيّة للمؤلف بقدر ما هي سيرة للطبيب الفيلسوف ابن سينا. هي سيرة ابن سينا كما انطبعت في روح كاتبها الذي رسم من تمازج الأرواح لوحة لا مثيل لها.



محمد العدوي

طبيب عيون مصري. نشر عام ٢٠٠٨ مجموعته القصصية الوحيدة: "حين يضحك البحر". وله روايتان: "إشراق" التي نُشرت عام ٢٠٠٩، وهذه هي الثانية. وهو يكتُب المقال، ويُدير حاليًّا عدَّة صفحات على موقع فيسبوك منها صفحة "مدن الأئمَّة"؛ التي توثّق تاريخ المدن التي سكنها العلماء المسلمون على مرِّ العصور.

الخلافات السياسية بين الصحابة

صدر حديثاً

طبعة مَزيدة ومنقّحة
تصدير العلّامة
يوسف القرضاوي

وضع المؤلف اثنتين وعشرين قاعدة علميَّة، استنبطها من قراءته الواسعة، ودراسته المستفيضة للموضوع من جميع جوانبه، ومن تأمُّلاته العميقة، ومن موازناته المحايدة بين مختلف المواقف، ومختلف الآراء والأحكام؛ مستفيدًا مما كتبه الراسخون في العلم من أئمة الأمة، الذين تميَّزوا بالاعتدال، وجمعوا بين صحيح المنقول وصريح المعقول، وبخاصَّة شيخ الإسلام ابن تيمية؛ الذي أكثر النقل عنه والتعويل عليه، وهو مُحقٌّ في ذلك، وإن كان قد أبدى بعض الملاحظات عليه، فليس في العلم كبير، وهو على كلِّ حال بشر غير معصوم .

العلامة يوسف القرضاوي

مهما يعترض معترض، أو يجادل مجادل بأن الكتابة في موضوع الخلافات السياسية بين الصحابة نكء لجراح الماضي السحيق، وجدل نظري في غير طائل، وفتح لباب التطاول على الأكابر، فإن الأمة لن تخرج من أزْمتها التاريخية إلا إذا أدركت كيف دخلت إليها.



لا أحد يطرب بالحديث عن الاقتتال الذي نشب بين الرعيل الأول من المسلمين، ولا أحد يستمتع بنكء جراح الأمة، لكن الطبيب قد يوصي بالدواء المر، ويستخدم مبضعه وهو كاره. وتلك أحيانا هي الطريقة الوحيدة لاستئصال الداء.

محمد بن المختار الشنقيطي

أكاديمي وشاعر ومحلل سياسي، موريتاني، مهتم بالفقه السياسي. عمل مدرساً لمادتي التفسير والنحو بجامعة الإيمان باليمن. ثم مديراً للمركز الإسلامي في "ساوث بلينز" بولاية تكساس الأميركية. وهو حالياً أستاذ تاريخ الأديان بكلية قطر للدراسات الإسلامية، وذلك بعد أن نال درجة الدكتوراه عن أطروحة تتناول أثر الحروب الصليبيّة على العلاقات السنيّة الشيعيّة.

الإسلاميّون والعسكر

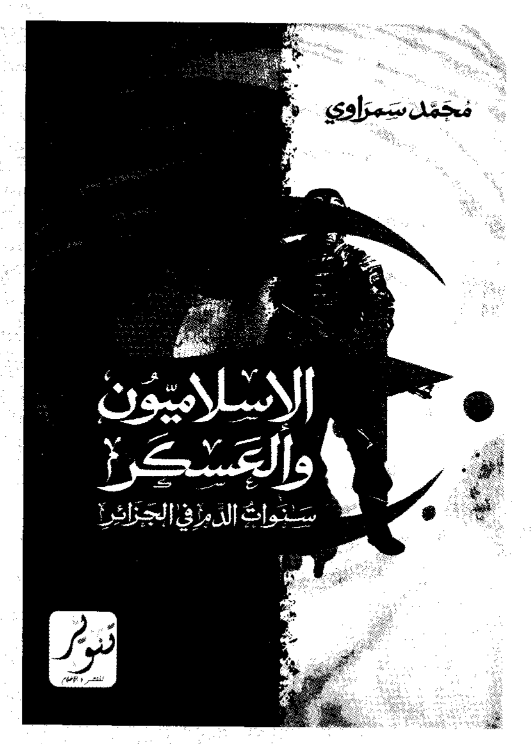
قريباً

شهادة ضابط مخابرات جزائري

هذا الكتاب وثيقة غاية في الخطورة؛ فمؤلِّفُهُ ليس مُجرَّد شاهد عيان، بل هو فاعل أصيل وجُزء لا يتجزأ من روايتِهِ، ورُبَّما كان هذا -بنظر البعض- دافعًا لردِّ شهادته التاريخيَّة، إمَّا باعتباره موتورًا، أو باعتباره جُزءًا من الواقع التاريخي المعاصر؛ ومن ثمَّ فهو ما زال محجوبًا بحجاب المعاصرة، وغير قادر على تجاوز التجربة للحُكم عليها.

وهذا كُلُّه مردود عليه بأن أهميَّة الشهادة التي يَضُمُّها هذا الكتاب تتجاوز قيمتُها السرديَّة المباشرة إلى ما وراء ذلك بكثير؛ إلى الأنماط التي يُمكن تجريدها منها، فهذه الشهادة تصلُح كنواة لنموذج تفسيري لعلاقات العسكر والإسلاميين، فيما بين المحيطين، وذلك مُنذ بدء حقبة الانقلابات العسكريَّة أواخر الأربعينيَّات.

وإذا كان تاريخ الحركات الإسلاميَّة ما بين السبعينيَّات والتسعينيات لم يُكتب بشكل جاد بعدُ، فإن هذا الكتاب يُمكن اعتبارُه توثيقًا لنمط مُتكرر وبارز، لا يُمكن بدونه فهم علاقات الإسلاميين والعسكر في الثلث الأخير من القرن العشرين.



وبهذا المنظور، فالكتاب ليس فقط تأريخًا لما سُمِّي بالعشريّة الحمراء في الجزائر، ولا هو عن جبهة الإنقاذ التي انقلب عليها "جنرالات فرنسا" فحسب، ولا هو مُخصص لأزمة الإسلاميين مع الممارسة الديمُقراطيَّة، بل هو فوق كُلِّ ذلك، وقبله وبعده؛ عن علاقة الإسلاميين بالعسكر.

محمد سمراوي

ضابط مُخابرات جزائري سابق، شغل وظائف عدَّة بأجهزة أمنيَّة مُختلفة في الفترة ما بين عام ١٩٧٨ وحتَّى استقالتِهِ من منصبه عام ١٩٩٦ احتجاجًا على جرائم النظام الحاكم التي ارتُكبت بعد انقلاب العسكر على الديمقراطيَّة (عام ١٩٩٢). وهو لاجئ سياسي في ألمانيا منذ استقالته، وقد أسس حركة "رشاد" المعارضة للنظام الجزائري في عام ٢٠٠٧.

صعود الإسلام السياسي في تركيا

أنجيل راباسا
إف. ستيفن لارابي

قريباً

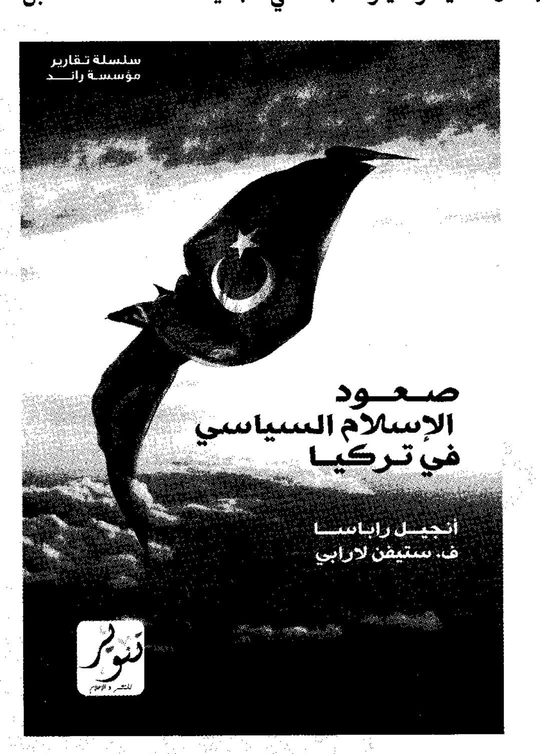
سلسلة تقارير
مؤسسة راند

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وإعلان الحرب الأميريكيّة على ما سُمّي ب'الإرهاب'؛ تنامت الموجة العدائيّة للولايات المتحدة. وقد تسبب ذلك الوضع في اضطراب وتخبُط السياسات الأميريكية لعدة سنوات؛ خصوصًا بعد اكتشافها مدى ترهُل 'الحلُفاء' القدامى، ومن ثمّ، بدأت رحلة البحث عن حُلفاء جُدد، أكثر شباباً وأوفر قُدرة.

تزامن ذلك مع صعود حزب العدالة والتنمية في تركيا، والذي كان الغرب يرقُبه بدهشة لا تخلو من إعجاب، بل وتشجيع بدأ على استحياء وانتهى علنيًا. كان أردوغان وصحبه العامل الحاسم الذي سيُعيد تشكيل الاستراتيجيّة الأميريكيّة في الشرق الأوسط. فقد حققوا الإجماع الشعبي اللازم لدعم مشروعاتهم العلمانيّة ذات الطبيعة 'المحافظة' في بلد ذي أغلبيّة مسلمة، وازداد اندماجُهم في المنظومة الرأسماليّة الغربيّة بتوالي نجاحاتهم في تفكيك الدولة الشوفينيّة الصلبة، بفسادها، لحساب دولةٍ رخوة؛ بغير تهديد لعلمانيّة النظام الديمقراطي. والأهم من ذلك كُلّه أنهم ليسوا معادين للغرب، ولا لقيمه، ولا لنمط معيشته الاستهلاكي، بل يطمعون في اللحاق بركبه. فكانت هذه هي نقطة التحوّل التي أثبتت إمكان دعم وتطوير "إسلام ديمقراطي مدني" متوافق مع "الحداثة الغربيّة"؛ "إسلام أمريكاني".

ويتتبع هذا الكتاب/التقرير رحلة الصعود منذ مراحلها الحرجة والمبكّرة، وسياقاتها، وخلفيّاتها، والمصاعب التي اكتنفتها. كما يرصد تغيُر ميزان القوى بين النخب الكمالية من ناحية والتيار الاجتماعيّ الجديد، خلال العقد السابق على صعود نجم أردوغان وصحبه. ويتناول بالتحليل علاقة الدولة بالدين في ضوء تغيُر المعطيات السياسيّة والاجتماعيّة بصعود حزب ذي جذور "إسلاميّة" إلى سُدّة الحكم في ظل هيمنة الأيديولوجيّة العلمانيّة للدولة، وذلك على خلفية الجدل الذي أضرمه ذلك الصعود حول الحدود الفاصلة بين العلمنة والدين في المجال العام.

والغرض الرئيس من هذه الدراسة هو تقييم التحديات الجديدة والفرص الوليدة التي تواجه صانع القرار الأميريكي في البيئة السياسية التركية المتغيرة، وتحديد المبادرات والأنشطة التي يتعين على أميركا الاضطلاع بها لاستثمار الظرف التاريخي وتعزيز وجودها في ظل نظام صديق، مستقر وعلماني وديمقراطي؛ وجودًا يُعزز التحالُف القديم مع أحد الدول المحوريّة في المنظومة الأمنيّة الأميريكية، ويُسهم ببشكل فعّال في نشر وترويج "الإسلام الديمقراطي المدني".



الفكر السياسي الإسلامي المعاصر حميد عنايت

قريبـــاً

أهم ما كُتِب في موضوعه
في النصف الثاني من القرن العشرين

تُمثّل الصحوة الإسلاميَّة، والثورة الإيرانية كأحد محطاتها الرئيسيَّة؛ حالة مُركَّبة ومعقدة غيَّرت مَعالم المشهد السياسي في العالم الإسلامي بشكل جذري.

وفي هذا الكتاب؛ يتتبع حميد عنايت الأفكار الرئيسيَّة التي غذَّت المشهد الجديد وساهمت في تشكيله، فيوصِّف ويُفسِّر ويُحلل الإنتاج الفكري الذي طوره الإيرانيون والمصريون بشكل رئيسيٍّ؛ جنبًا إلى جنبٍ مع أفكار بعض مُنَظِّري الباكستان والهند ولبنان وسوريا والعراق.

كما يتناول الفروق السياسية الرئيسيَّة بين السنة والشيعة بالدرس، ويرصد مراحل تطور أفكارهما التي نقلت المدرستين، رُبَّما بغير وعي؛ من مرحلة المواجهة إلى التلاقي على الأرضيَّة النظريَّة.

ثم يختبر مفهوم الدولة الإسلامية في سياقاته، ورد فعل المسلمين على التحدي الذي مثلته الأيديولوجيات المستوردة مثل القومية والديمقراطية والاشتراكية، ويختم بتجريد الإطار النظري الذي تمخَّض عن تجديد الفكر السياسي الشيعي، وهو الجانب الذي يتم تجاهله في الأدبيات الغربية والعربية على حدٍّ سواء.

ولهذا الكتاب مزيتين رئيسيَّتين قَلَّ نظيرهما في غيره، ورُبَّما كانا أحد حسنات رؤية المؤلف العلمانيَّة. فهو لم يُبدد جهده في إثبات أن السلطة السياسيَّة جزء لا يتجزَّأ ومكوِّن أصيل من مكونات الإسلام؛ على غرار ما فعل أكثر الإسلاميين الذين كتبوا في هذا الموضوع. كما كان في طرحه أكثر نُضجًا من أن يؤصل لفصل الإسلام عن المجال السياسي؛ كما يفعل الكُتَّاب العلمانيون. بل تجاوز هذا وذاك؛ فتعامل مع لزوم السلطة السياسية للإسلام كمُسَلَّمة بدهيَّة لا تستحق عناء الإثبات أو النفي، وسعى لدراسة تجلِّيَّاتها المختلفة.

أما المزية الثانية، فهي أنه تكاد لا تظهر خلفيَّة الكاتب المذهبيَّة في طرحه، والذي غلبت عليه اللغة الأكاديميَّة والاضطراد المنهجي، بغض النظر عن النتائج التي قد يصل إليها هذا الإخلاص في البحث. ولذا أثمر جهد عنايت وجديَّته الملحوظة عملًا يعتبر أبرز الكلاسيكيات في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بعد عُمدة الكتب في هذا الموضوع؛ كتاب محمد ضياء الدين الريس: "النظريات السياسية الإسلامية"، والذي نُشر في أربعينيَّات القرن العشرين.

هذا كتاب لا ينقصه وضوح الرؤية وإحكام الطرح ولا جديَّة القراءة للفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وهو ما يجعل منه سِفْرًا لا غنى عنه لدارسي الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وللمثقفين الجادِّين.

